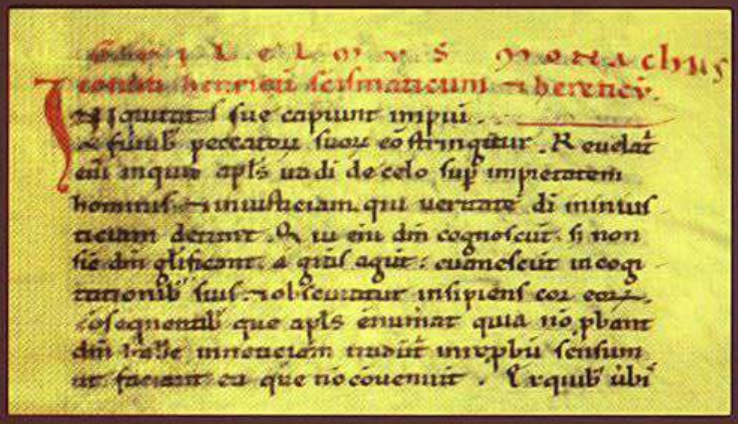
Monique Zerner

organização



INVENTAR A HERESIA?

Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição

EDITORA UNICAMP

UNICAMP
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor
FERNANDO FERREIRA COSTA

Coordenador Geral da Universidade
EDGAR SALVADORI DE DECCA

EDITORA UNICAMP

Conselho Editorial

Presidente
PAULO FRANCHETTI

ALCIR PÉCORA – ARLEY RAMOS MORENO
EDUARDO DELGADO ASSAD – JOSÉ A. R. GONTIJO
JOSÉ ROBERTO ZAN – MARCELO KNOBEL
SEDI HIRANO – YARO BURIAN JUNIOR

Monique Zerner
ORGANIZAÇÃO

INVENTAR A HERESIA?

DISCURSOS POLÊMICOS E PODERES ANTES DA INQUISIÇÃO

EDITORA UNICAMP

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

In8 Inventar a heresia?: discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição/ organização: Monique Zerner; tradução: Néri de Barros Almeida et al. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

1. Civilização medieval – História. 2. Igreja – História. 3. Heresia. 4. Igreja ortodoxa. I. Zerner, Monique. II. Almeida, Néri de Barros. III. Título.

CDD 909.07
270
273
281.9

ISBN 978-85-268-0865-2

Índices para catálogo sistemático:

1. Civilização medieval – História 909.07
2. Igreja – História 270
3. Heresia 273
4. Igreja ortodoxa 281.9

Copyright © by Centre d'Études Médiévales, Faculté des Lettres,
Arts et Sciences Humaines / Université de Nice Sophia-Antipolis / 1998
Copyright © 2009 by Editora da Unicamp

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada
em sistema eletrônico, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos
ou outros quaisquer sem autorização prévia do editor.

Editora da Unicamp
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp
Caixa Postal 6074 – Barão Geraldo
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728
www.editora.unicamp.br – vendas@editora.unicamp.br

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO
Monique Zerner 7

1 O MÉTODO POLÊMICO DE AGOSTINHO NO *CONTRA FAUSTUM*
Jean-Pierre Weiss 15

2 POLÊMICAS, PODER E EXEGESE:
O EXEMPLO DOS GNÓSTICOS ANTIGOS NO MUNDO GREGO
Jean-Daniel Dubois 39

EXCURSO
SAINT-VICTOR DE MARSELHA NO
FINAL DO SÉCULO XI: UM ECO DE POLÊMICAS ANTIGAS?
Michel Lauwers 57

3 ARRAS, 1025, OU O PROCESSO
VERDADEIRO DE UMA FALSA ACUSAÇÃO
Guy Lobrichon 69

4 A ARGUMENTAÇÃO DEFENSIVA: DA POLÊMICA GREGORIANA
AO *CONTRA PETROBRUSIANOS* DE PEDRO, O VENERÁVEL
Dominique Iogna-Prat 89

5 NO TEMPO DO APELO ÀS ARMAS CONTRA OS HEREGES:
DO *CONTRA HENRICUM* DO MONGE GUILHERME AOS
CONTRA HERETICOS
Monique Zerner 123

6 "OS SUFRÁGIOS DOS VIVOS BENEFICIAM OS MORTOS?":
HISTÓRIA DE UM TEMA POLÊMICO (SÉCULOS XI-XII)
Michel Lauwers 163

7 NA ÉPOCA EM QUE VALDO NÃO ERA HEREGE: HIPÓTESES SOBRE O PAPEL DE VALDO EM LYON (1170-1183)
Michel Rubellin 201

8 "ALBIGENSES": OBSERVAÇÕES SOBRE UMA DENOMINAÇÃO
Jean-Louis Biget 229

EXCURSO
UM CASO DE NÃO HERESIA NA GASCONHA NO ANO DE 1208
Benoît Cursente 269

POSFÁCIO
R. I. Moore 277

ÍNDICE DE NOMES DE PESSOAS E LUGARES 285

ÍNDICE DE FONTES POLÊMICAS 297

ÍNDICE REMISSIVO 301

INTRODUÇÃO*

Monique Zerner
(Université de Nice)

Os estudos aqui apresentados são resultantes do seminário "Heresia, estratégias de escrita e instituição eclesial", acontecido em Nice de 1993 a 1995, e de uma mesa-redonda que se seguiu, em janeiro de 1996.

A ideia desse seminário veio de numerosas discussões informais que remontam, algumas delas, a uma dúzia de anos e que partiram de nossa inquietação diante da forma como o catarismo é tomado como um dado de fato indiscutível na historiografia francesa. Desde o início dos anos 1980, meu trabalho sobre a cruzada albigense havia-me arrastado para outras perspectivas de pesquisa, como colocar de lado o nome *bugre* — refutando a ideia de que antes de 1200 ele pudesse designar um herege — e colocar em evidência uma política eclesiástica da linguagem, mostrando, em seguida, o domínio do político sobre o religioso no desencadeamento da questão albigense[1]. Nesses mesmos anos, Guy Lobrichon — e na ocasião falamos muitas vezes sobre isso — descobria em um manuscrito de Auxerre, num texto copiado no início do século XI, enviado aos quatro pontos cardeais para advertir do perigo dos hereges surgidos em Périgord, a carta do monge Heriberto que até então era datada da segunda metade do século XII,

* Tradução de Néri de Barros Almeida.

porque parecia confirmar o cânon do concílio de Tours de 1163. Essa carta o levava a colocar em evidência mais do que um novo movimento herético, uma estratégia monástica em face da concorrência laica[2]. Foi nesse momento que me debrucei sobre um manuscrito da Biblioteca Municipal de Nice em que se encontra uma versão do *Contra Henricum* — a propósito do famosíssimo herege Henrique contra o qual São Bernardo partiu em guerra — que fora desdenhada por Raoul Manselli, que via aí apenas o resumo de um outro tratado julgado por ele muito mais interessante que também teria sido dirigido contra Henrique. Ora, o manuscrito, de proveniência desconhecida, confiado a meu pedido ao Institut de Recherche et d'Histoire des Textes e analisado por Marie d'Harcourt, é anterior ao tratado preferido por Raoul Manselli (ver o capítulo 5 do presente volume). Um pouco mais tarde, Jacques Chiffoleau descobriria belíssimos dossiês inéditos sobre a causa valdense em meados do século XIII no Condado Venaissin, aparentemente ligados a problemas políticos, e que nós discutimos junto com problemas religiosos específicos das regiões rodanianas. Então, Jacques Chiffoleau chamava minha atenção para as relações entre a heresia e a nova economia eclesial[3]. Por fim, as numerosas discussões com Dominique Iogna-Prat, especialista do discurso cluniacense, confirmavam a urgência de considerar as fontes na lógica de sua produção, sabendo que os cluniacenses estão muito de perto envolvidos com a formação da polêmica anti-herética medieval por meio da voz de Pedro, o Venerável. A tradução em francês, surgida no início de 1993, do livro exemplar de Arsênio Frugoni sobre Arnaldo de Brescia nas fontes do século XII, que recusa por princípio "a heresiologia filocombinatória", encorajou-nos ainda mais nestes passos[4]. A associação ao CNRS do Centre d'Études Médiévales de Nice em 1993 abria a possibilidade de confrontar e perseguir nossas hipóteses sobre a importância das estratégias eclesiásticas em obra desde o final do século XII na construção tanto doutrinal quanto historiográfica da heresia. Foi dessa forma que pude reunir periodicamente um seminário com Michel Lauwers e Jean-Pierre Weiss, do Centre d'Études Médiévales de Nice, Jacques Chiffoleau, Dominique Iogna-Prat, Guy Lobrichon, e outros membros do centro, e Jean-Daniel Dubois e Irène Rosier, pesquisadores convidados ocasionalmente.

Nossa questão se inseria no projeto geral do centro, "Poder e poder da escrita". A atenção à escrita ou à cultura escrita está na ordem do

dia nos países de língua inglesa com o tema da *literacy*, termo intraduzível em francês. Recentemente um colóquio se deu em Cambridge sobre "Heresia e *literacy*" em que R. I. Moore apresentou um ponto de vista muito nuançado sobre as relações entre a ascensão da escrita e a heresia na alta Idade Média[5]. Nossa abordagem permanece, claro, ligada aos progressos da escrita a partir dos séculos X-XI, sem esquecer que não é necessariamente a escrita que progride, mas, eventualmente, sua conservação. No entanto, nosso ponto de vista não é exatamente o mesmo. Para resumir a coisa em palavras muito simples, eu diria que a historiografia anglo-americana se interessou preferencialmente pelas práticas de escrita, analisando as relações complexas entre *literacy* e *illiteracy*, o escrito e a oralidade; a *literacy* do ponto de vista das "comunidades textuais" segundo expressão de Brian Stock — essas sociedades orais cujas referências se tornam escritas e que espreitam deslizes heréticos. Enquanto nós nos interessamos mais pelas manipulações dos textos pela instituição eclesiástica, isto é, pela relação do texto escrito com a verdade e a construção de uma verdade, cuja natureza, alertamos, muda a partir dos anos 1180 com o estabelecimento progressivo do procedimento inquisitorial paralelo ao fortalecimento da referência ao direito romano, dominado pela vontade de fazer confessar* — mas por quê? O papel dos escritos nas mãos dos investigadores poderia ser determinante. Exemplo: como interpretar a aparição de uma *confessio* de herege (ou, ainda, em seu lugar, e sem dúvida em um segundo momento, da *manifestatio* de Bonacurso, que é muito próxima dela), antes de mais nada relacionada ao dualismo, sempre seguida de três tratados, um resumo de tratado contra os cátaros, um tratado contra os "passagianos" (cristãos judaizantes) e um outro contra os arnaldistas (discípulos de Arnaldo de Brescia), justamente perto de 1180, visto que a decretal de Verona (1184) é a primeira a condenar os "passagianos" e os arnaldistas?[6] Precisamente, esse dossiê bem conhecido se encontra, entre outros, em um manuscrito proveniente de Cister. Nesse manuscrito, o dossiê vem logo em seguida ao texto das *Atas* do sínodo de Arras, que, por sua vez, não

* A autora utiliza aqui dois termos, *avouer* e *confesser*, que em português são igualmente traduzidos por "confessar". No entanto, dois tipos de confissão encontram-se em questão: um pertinente à declaração dos pecados ao sacerdote (*confesser*) e outro relativo às demais formas de declaração pública da verdade, em particular nos tribunais (*avouer*). N. da R.

aparecem em outro testemunho[7]. Existe um acordo em afirmar-se que o sínodo foi reunido pelo bispo de Cambrai entre 1023 e 1025. Que as *Atas* tenham chegado ao nosso conhecimento graças a um manuscrito tão posterior impõe um desafio que Guy Lobrichon se encarrega de revelar — é o objeto do capítulo 3 deste livro. O dossiê introduzido pela *confessio* ou a *manifestatio* coloca um outro que esperamos encarar no prosseguimento de nossas pesquisas.

Nós optamos, portanto, por retornar aos textos escritos antes da criação dos tribunais de Inquisição. Distinguimos três espécies de textos — narrativos, normativos e polêmicos — e consagramos o seminário aos textos polêmicos. Textos narrativos: relatos mais ou menos breves ou simples menção em anais, crônicas, histórias ou epístolas, em geral bem conhecidos, mas sobre os quais não é possível estabelecer uma conclusão antes de ter-lhes restituído o contexto, o que está longe de ter sido sempre feito — daí as pesquisas lançadas com nossos estudantes[8]. Textos normativos muito comuns aos quais fizemos constantemente referência. Textos puramente polêmicos, partindo da hipótese de que a literatura anti-herética é mais uma construção discursiva eclesiástica que o reflexo direto de questões que teriam sido colocadas pelos hereges. Essa literatura é pouco abundante se excluímos dela as polêmicas entre reformadores romanos e imperiais que interessam muito ao nosso assunto, na medida em que contribuíram para difundir a acusação de heresia, como bem mostrou Dominique Iogna-Prat, e desempenharam seu papel no encadeamento implacável que desembocou na perseguição sistemática aos hereges a partir dos anos 1200. Por outro lado, e isto não é contraditório, as questões heréticas são uma forma de manifestação de recusa da instituição "separante" [*separant*] que se torna então a Igreja gregoriana, sobre o que muito insistiu Jacques Chiffoleau.

Nosso plano de trabalho foi modesto e pragmático. Optamos por começar nossa abordagem partindo de um problema relativamente bem circunscrito, a recusa pelos hereges do sufrágio pelos defuntos, relacionado aos trabalhos de Michel Lauwers que acabava de chegar a Nice[9]. Quisemos também considerar a história do método polêmico, que Jean-Pierre Weiss nos ajudou a abordar na continuidade, a partir da Antiguidade[10], que Dominique Iogna-Prat se encarregou de relacionar ao sistema de argumentação cluniacense, e Guy Lobrichon ao sistema de comentário bíblico. Foi assim

que começamos um reexame do discurso da Igreja, ao qual devemos a imagem da heresia legada à historiografia. Os seminários se estenderam e se multiplicaram e nos levaram a outras pesquisas, entre elas a um trabalho com um grupo de estudantes sobre os dossiês anti-heréticos inéditos dos anos 1200, lançado graças à colaboração de Laura Gaffuri, da Universidade de Pádua, associada ao CNRS durante três meses no final de 1995.

A mesa-redonda à qual quisemos submeter nossas primeiras conclusões se endereçou a um público restrito. Com efeito, o mundo dos pesquisadores sobre o tema da heresia medieval é vasto e de uma grande riqueza de pontos de vista, como o mostrou recentemente o colóquio consagrado à historiografia da heresia organizado por Giovanni Grado Merlo[11]. Para manter a possibilidade de debates mais livres no estilo de nossos seminários, endereçamo-nos apenas a um pequeno grupo de colegas, escolhidos por sua disponibilidade e sua ligação a tradições historiográficas diferentes. R. I. Moore, Michel Rubellin, Jean-Louis Biget, Annie Cazenave quiseram e puderam trazer sua contribuição à mesa-redonda que se deu no final de janeiro de 1996. R. I. Moore assumiu a pesada tarefa de questionar todas as nossas proposições e de dirigir os debates. Ainda o agradecemos por isso.

Lançamos de imediato o anúncio de nossa intenção de dar a forma de um livro a esses trabalhos, ainda que eles não representassem mais do que uma etapa para alguns de nós. Com efeito, uma certa urgência se colocou para nós. As fontes que fundam os trabalhos sobre a heresia do século XI, do XII e do início do XIII são bem pouco numerosas e geralmente não se diz a que ponto elas são frequentemente suspeitas. É por isso que quisemos dar a este livro um título que pode parecer provocador, *Inventar a heresia?*, não porque sejamos daqueles para os quais de uma maneira geral o objeto da história se dissolve no discurso, mas porque a heresia, como muitos outros disseram antes de nós — mas ainda é preciso tirar disso todas as consequências —, é uma construção discursiva particularmente equívoca.

Foram necessários dois anos para reunir esses estudos oriundos do seminário e da mesa-redonda, e dar forma a nosso projeto de livro; e dois outros anos fecundos em que as pesquisas, polidas com cuidado, se tornaram ainda mais precisas com o benefício do debate e das questões de R. I. Moore. Guardamos nosso título e seu ponto de interrogação.

Jean-Pierre Weiss abre o volume com a questão geral, "inventar a heresia?", e mostra em que limites se pode colocá-la com Santo Agostinho, antes que a confusão se introduza e que "a heresia" substitua "as heresias". Jean-Daniel Dubois mostra o nascimento do conceito de heresia e faz reaparecer a especificidade dos cristãos gnósticos, insustentável para a instituição eclesial nascente. Guy Lobrichon reafirma com força convincente a autenticidade do sínodo de Arras, tomando por base seu conteúdo doutrinal que não contém traços dos grandes debates posteriores. Por outro lado, estamos bem conscientes de que o conteúdo doutrinal dos tratados polêmicos do final do século XII é um tema que foi pouco abordado: esperamos a finalização da edição crítica dos tratados inéditos em curso, que tornará possível a comparação rigorosa de seu conteúdo — à primeira vista, os capítulos não integram os grandes debates teológicos do século. Dominique Iogna-Prat sintetiza suas intervenções sobre o grande tratado do abade Pedro, o Venerável, contra Pedro de Bruis e seus discípulos, tratado que constantemente nos serviu de referência, e que um fosso separa das polêmicas cuja edição aguardamos. Com Michel Lauwers chegamos ao nó sabiamente reconstruído entre polêmica e práticas sociais. Em abordagens bastante novas, Michel Rubellin e Jeans-Louis Biget nos conduzem ao "político", inventor de heresia. O primeiro, lançando luz sobre o papel determinante do capítulo catedral de Lyon no nascimento do valdeísmo; o segundo, colocando em evidência particularmente o papel dos cistercienses na "manufatura" do albigeísmo (nesse artigo, o belo conjunto de citações latinas em nota é precioso para a demonstração). Colocamos em contraponto dois breves artigos que trazem aquilo que serei tentada a chamar de contraprovas: na Provença no final do século XI, prova de uma expectativa de heresia sobre a base de um manuscrito sem dúvida proveniente de Saint-Victor de Marselha; na Gasconha do final do século XII, prova da recusa em ouvir uma heresia, dito de outro modo, um caso de não heresia como o nomeou tão belamente Benoît Cursente. De minha parte, espero ter definitivamente mostrado como a polêmica contra o herege Henrique que se encontra no manuscrito de Nice coloca a primeira pedra das polêmicas que emergem no final do século XII, com o interesse de que ela, e se trata da única, não comporta nenhum traço de polêmica antidualista. Quanto à pesquisa sobre os "processos", que Michel Rubellin e Jean-Louis Biget mostraram como pode ser fecunda, esta não deu ainda

sua última palavra — como foi dito, a pesquisa segue seu curso. De meu ponto de vista de historiadora da Gália meridional, não quero apresentar uma conclusão. Com efeito, ouso evocar Georges Duby, que se interessou por nossa empreitada e a aprovou: "A história continua"[12].

Notas

1 Ver M. Zerner, "Les bougres: vocabulaire et répresentations mentales, 1200-1240", *Colloque franco-polonais d'Histoire*. Nice, Antibes, 6-9 nov. de 1980, *Actes*, Nice, t. II, pp. 137-47. "Du court moment où l'on appela les hérétiques des bougres et quelques déductions", *Cahiers de Civilisation médiévale*, XXXII, nº 4, out.-dez. de 1989, pp. 305-24, e "Question sur la naissance de l'affaire albigeoise", *Georges Duby*, sob a responsabilidade de Cl. Duhamel-Amado e G. Lobrichon, *Bibliothèque du Moyen Age*, nº 6, De Boeck-Université, 1996, pp. 427-44.

2 G. Lobrichon, "La clair-obscur de l'hérésie au début du XI[e] siècle en Aquitaine, une lettre d'Auxerre", *Historical reflexions / Reflexions historiques*, vol. 14, nº 3, 1987.

3 J. Chiffoleau, "Vie et mort de l'héresie en Provence et dans le vallée du Rhône du début du XIII[e] au début du XIV[e] siècle", *Cahiers de Fanejaux*, nº 20 (*Effacement du catharisme au XIII[e] et XIV[e] siècle*). Toulouse, 1985, pp. 73-94; e M. Zerner, "Note sur l'Église et l'hérésie dans la région du Baixo-Rhône", idem, pp. 94-7.

4 A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonte del duecento*. Turim: Giulio Einaudi Editore, 1954. Reeditado em 1989 por O. Capitani, tradução francesa em 1993, *Arnaud de Brescia dans les sources du XII[e] siècle*. Introdução e tradução de A. Boureau com uma nota de atualização de O. Capitani. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

5 *Heresy and Literacy, 1000-1053*, ed. P. Biller e A. Hudson. Cambridge University Press, 1994. Ver R. Moore, "Literacy and the making of heresy, c.1000-c.1150", pp. 19-37.

6 Cf. Ilarino da Milano, "La 'Manifestatio haeresis catharorum quam fecit Bonaccursus' secondo il cod. Ottob. Lat. 136 della Biblioteca Vaticana", *Aevum*, nº12 (1938), pp. 281-333; R. Manselli, "Alle origine della 'Manifestatio haeresis catharorum quam fecit Bonaccursus'", *Per la Storia dell'eresia nel secolo XII, Boll. Dell'Ist. Storico Italiano per il Medio Evoe archivio Muratoriano*, nº 67 (1955), pp. 189-211; e as observações de A. Dondaine, "Durand de Huesca et la polemique anticathare, notules", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXIV, Roma, 1959, pp. 264-7.

7 Dijon, Bibl. Mun., ms 582: fóls. 2-57, *Actes* d'Arras; fóls. 58r-60r, "Vita hereticorum quam patefecit Bonacursus"; fóls. 60r-68, "Adversus hereticos qui catari vocantur"; fóls. 68r-75, "Adversus hereticos qui pasagii nuncupantur"; fóls. 76r-78, "Adeversus arnaldistas" (*P.L.*, 204).

8 Ver as memórias de *maîtrise* ou de DEA [*Diplôme d'Études Approfondis*] defendidas em Nice sobre Eudes da Estrela, Roberto de Auxerre, o anônimo de Laon, a carta de

Raimundo V ao capítulo de Cister, as *Atas* de Lombers, a *Chronica Regia* e a *Chronica Sancti Pantaleoni* de Colônia.

[9] Ver sua tese que acaba de ser publicada: M. Lauwers, *La memoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et sociétés au Moyen Age (diocèse de Liège, XI^e-XII^e siècles)*. Paris: Beauchesne, 1997.

[10] J.-P. Weiss, "Vincent de Lérins" e "Valérien de Cimiez", *Dictionnaire de Spiritualité*, XVI, 1993, col. 822-32.

[11] Cf. *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, aos cuidados de G. G. Merlo, *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, nº 174. Torre Pellice, 1994.

[12] Cf. Georges Duby, *L'histoire continue*. Paris: Odile Jacob, Points, Seuil, 1991.

Capítulo 1

O MÉTODO POLÊMICO DE AGOSTINHO NO *CONTRA FAUSTUM**

Jean-Pierre Weiss
(Université de Nice)

A expressão "inventar a heresia" não tem necessariamente o mesmo sentido segundo se aplique à Antiguidade ou à Idade Média. Seus dois sentidos merecem reflexão.

Na Antiguidade, não existe uma heresia, mas heresias. Epifânio de Salamina (c. 315-403) apresenta-nos uma lista delas no seu *Panarion*, sua *Caixa de remédios*. Essa multiplicidade de heresias deve-se ao fato de que o cristianismo em formação foi forçado a se definir, isto é, a estabelecer seus limites em relação às outras religiões e, em particular, em relação ao paganismo politeísta e ao monoteísmo radical do judaísmo. O Deus dos cristãos é, ao mesmo tempo, uno e trino; devido a isso, foi importante para o cristianismo determinar com precisão, por exemplo, as relações que as três pessoas da Trindade mantêm entre si e que constituem uma unidade. É fácil conceber a multiplicidade de soluções que foi possível encontrar para resolver esse tipo de problema. É natural, pois, ver o pulular de heresias. Tal não será mais o caso depois do concílio de Calcedônia (451),

* Tradução de André Pereira Miatello.

porque, desde então, a doutrina estava essencialmente constituída e o catálogo das heresias maiores, definido. No futuro, será herege não mais aquele que rejeita tal doutrina de tal concílio preciso, mas aquele que não reconhece, ou dá a impressão de não reconhecer, uma doutrina fundada sobre a tradição em sua totalidade. Às heresias da Antiguidade sucede, na Idade Média, a heresia, isto é, a dissidência, real ou aparente, em referência a uma doutrina una, que se tornou venerável pelas raízes que lança num passado longínquo. Foi então que se deram o nascimento e os primeiros desenvolvimentos de uma religião em que ortodoxia e heresia rivalizavam em vitalidade.

No seu *Contra Faustum*, Agostinho não "inventa a heresia"; ele não forja nem um discurso de herege nem um discurso sobre a heresia. Ele responde ao maniqueu Fausto de Milevo, de quem reproduz os propósitos. Isso não significa que na Antiguidade nunca se inventa a heresia. A descoberta recente de cartas de Agostinho[1] nos fez conhecer uma que Consêncio, um leigo das Baleares, endereçou ao bispo de Hipona. Nessa epístola, ele se vangloria de haver feito circular na província tarraconense um falso tratado priscilianista forjado por ele. Orgulhoso de sua mentira, justificada por uma boa causa, fala dela abertamente a seu correspondente de quem espera receber felicitações. Foi em resposta a essa carta que Agostinho redigiu seu *Contra Mendacium*[2], conhecido de longa data. Nesse texto, ele se revela de uma intransigência moral completa. O fim não pode justificar os meios. A mentira jamais é lícita; empregada em âmbito religioso, ela é sacrilégio, um pecado pior que a fornicação. O *Contra Mendacium* é interessante para nós na medida em que nos dá uma definição da mentira objetiva. Há mentira quando aquele que se exprime diz de maneira cônscia o contrário da verdade, perseguindo um interesse preciso. A expressão "inventar a heresia" toma, então, um sentido claro que não é necessariamente aquele de que ela se reveste nos nossos debates acerca da Idade Média.

A doutrina está doravante definida. Segundo Agostinho, a Igreja, que era santa no plano das ideias platônicas, não deixava de ser, também, uma comunidade de pecadores. Ela pertencia a uma cidade mista que participava, ao mesmo tempo, da Cidade de Deus e da Cidade terrestre. Para o agostinismo mais tardio, a Igreja tenderá a se identificar completamente com a Cidade de Deus. Todo dissidente se torna, então,

um herege, porque se afasta de uma instituição que é a Verdade. Todo reformador se torna rapidamente suspeito devido ao fato de que seus adversários estimam que, em nome de uma santidade subjetiva, ele põe em causa a santidade objetiva da Igreja. Ao mesmo tempo, aquele que busca a pureza dos costumes e deseja, então, separar estritamente os bons e os maus, recusando toda mistura, corre o risco de ver o adversário lhe atribuir o pensamento que melhor dá conta de seu comportamento: o dualismo maniqueu. O acusador que deduz de uma conduta de vida uma doutrina teórica que atribui ao acusado não pratica sem dúvida a mesma mentira que Consêncio. Nós estamos, nesse caso, no domínio mais sutil de uma mentira subjetiva, interiorizada, em que é difícil medir a parte de boa-fé e de má-fé. As ideologias contemporâneas nos mostraram quanto é fácil ser tratado como trotskista no mundo comunista e como comunista nas democracias ocidentais. Essa maneira de "inventar a heresia" não era inteiramente estranha à Antiguidade. Foi assim que os priscilianistas, rigorosos ascetas, foram tratados por seus adversários como maniqueus de uma maneira sumária e pouco convincente[3]. Os eruditos discutem ainda hoje para saber se o priscilianismo foi realmente uma heresia. Assim, uma das maneiras de "inventar a heresia" é confundir cisma e heresia, dissidência e doutrina alterada.

Agostinho descarta, por princípio, toda forma de invenção da heresia. Ele condena a mentira no plano teórico, como atesta seu *Contra Mendacium*. No seu *Contra Faustum*, ele reproduz o texto exato de seu adversário antes de refutá-lo. Para interpretar o tratado convenientemente, o leitor deve, no entanto, levar em conta vários fatores. Se parece incontestável que Agostinho nos apresenta o próprio texto de Fausto, não podemos, todavia, estar certos de que nos permite ler o conjunto da obra. Por outro lado, o autor do *Contra Faustum* não critica o maniqueísmo tal qual as descobertas recentes nos fizeram conhecê-lo, mas aquele outro que foi exposto, no século V, pelo africano Fausto. Ademais, notemos que o maniqueísmo é posto em causa por um antigo membro da seita. Esse fato nos dá uma garantia: o autor do *Contra Faustum* conhece bem seu dossiê. No entanto, também suscita uma desconfiança: nosso "arrependido" é susceptível de dar mostra de paixão. De fato, Agostinho passou de uma admiração ilimitada por Fausto a uma grave decepção. Notemos também, todavia, que foi progressivamente, e não em seguida a uma ruptura brutal,

que o futuro bispo de Hipona se afastou do maniqueísmo. O leitor deve saber, enfim, como o título *Contra Faustum* indica, que estamos em presença de uma obra polêmica, escrita por um professor de retórica que conhece todas as minúcias da profissão. Entre Fausto e Agostinho se instaura um tipo de debate judiciário no qual um tenta vencer o outro. Os adversários, ambos excelentes retóricos, tomam suas armas das técnicas da arte oratória adquirida no tempo de sua formação. Ora, a retórica, antagonista da filosofia que é a procura pela verdade, não recua necessariamente diante de certa deformação da verdade. A mentira que o retórico pratica, como acusador ou advogado, não está, todavia, nada conforme à definição que propõe Agostinho no seu *Contra Mendacium*; ele também não se identifica com a mentira da qual se utilizam os autores que forjam um discurso sobre a heresia. Com efeito, a retórica obedece a um código conhecido pelos dois adversários: o leitor de não importa qual época decodificará facilmente as deformações da verdade sob a condição de ser iniciado na retórica antiga. Observemos, porém, que no *Contra Faustum*, o debate é falseado pelo fato de que o tratado foi publicado após a morte do bispo maniqueu, e tecnicamente Agostinho, como veremos, tem a última palavra em cada uma das discussões acontecidas.

Depois de termos apresentado esses prolegômenos, vamos estudar o método polêmico de Agostinho no seu *Contra Faustum*. Este estudo foi colocado no início de uma obra consagrada à Idade Média porque as técnicas retóricas da polêmica, transmitidas de uma época à outra, permanecem as mesmas. Para facilitar ao leitor a compreensão de nosso trabalho, faremos preceder ao objeto verdadeiro de nosso estudo uma parte que trata da matéria do debate e uma outra que identifica o lugar de onde fala Agostinho.

A matéria do debate

Fausto foi um bispo maniqueu de Milevo, cidade que hoje recebe o nome de Mila e que se localiza na Argélia, a 50 quilômetros a noroeste de Constantina. O maniqueísmo foi fundado na Pérsia no século III por Mani, morto crucificado em 273 pelo rei Bahrâm. Saído da segunda grande potência dessa época na Antiguidade, o fundador do maniqueísmo acredita ser o Paráclito anunciado por Jesus Cristo. Mani criou uma religião eclética que ele liga não apenas a Cristo, mas também a Zoroastro e a Buda, e, finalizando, a uma cosmologia iraniana que se assenta sobre um dualismo: o Mal e o Bem são dois princípios que partilham o mundo. O Mal se identifica às Trevas; o Bem, à Luz. O corpo e toda matéria criada participam do Mal; o espírito e tudo o que é incriado participam do Bem. As duas substâncias fundamentais são representadas por dois deuses rivais. Ormuzd é o deus do Bem; Ahriman é o deus do Mal. Uma guerra eclode entre os dois. O deus do Mal começa as hostilidades. O deus do Bem apenas se defende e, para melhor resistir, cria o homem primitivo. Porém, este último, vencido pelas Trevas, é encerrado na matéria. O homem atual foi criado pelo deus do Mal. Ele só pode ser libertado das Trevas pelo verdadeiro conhecimento que se chama correntemente *gnose*. O maniqueísmo, perseguido na Pérsia, vai invadir o Império romano, onde conhecerá um grande sucesso, em particular na África e na Itália.

Nós conhecemos o pensamento de Mani graças aos papiros descobertos no século XX, na região de Fayoum, Egito. Redigidos em língua copta, esses manuscritos reproduzem os escritos de Mani e de seus discípulos. Como o maniqueísmo queria ser uma religião universal, ele se expandiu tanto para o Ocidente quanto para o Oriente; dispomos de traduções árabes graças a An-Nadim (século X) e Sharastani (século XII), bem como a fontes chinesas (século X)[4]. Agostinho, por sua vez, constitui para nós uma importante fonte de informações. Seu *Contra Faustum* pode ser lido em latim na edição de J. Zycha, publicada no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*[5], e, em breve, estará disponível com o texto latino, tradução francesa e comentário na *Bibliothèque Augustinienne* onde já foram publicados o *De duabus animabus*, o *Contra Fortunatum*, o *Contra Adimantum*, o *Contra epistulam fundamenti*, o *Contra Secundinum* e o *Contra Felicem Manichaeum*[6].

O maniqueísmo é herético devido a seu ecletismo e também porque, de acordo com o sentido da palavra grega da qual deriva o vocábulo heresia, ele opera uma "escolha" entre os textos da Bíblia. Em particular por causa da incompatibilidade da cosmologia iraniana com aquela do Gênesis, Fausto e seus discípulos recusam o Antigo Testamento, bem como as partes do Novo Testamento que se referem ao Antigo. Não contentes em suprimir

elementos do *corpus* de textos sagrados, os maniqueus acrescentam outros, tais como o Evangelho dos Apóstolos e os Atos de Tomé. A eliminação do Antigo Testamento terá uma consequência notável que consiste em descartar a exegese tipológica. Apesar de Cristo desempenhar um papel central em seu sistema de pensamento, pode-se dizer que o maniqueísmo é o enxerto de uma forma de cristianismo sobre uma cosmologia iraniana. Os maniqueus entendem ser possível tornar-se "cristão" sem passar pelo judaísmo, quer seja diretamente, pelo pertencimento ao povo judeu, ou indiretamente, isto é, por meio do Antigo Testamento. Segundo eles, o paganismo, em particular se ele é representado por Orfeu ou Hermes, pode conduzir igualmente a Cristo[7].

A moral pregada pelo maniqueísmo é tão rigorosa que precisa dividir os fiéis em duas categorias: os eleitos, que devem respeitar todas as regras, e os ouvintes, que se podem privar da observância de algumas delas. As regras alimentares que distinguem os alimentos luminosos, que podem ser consumidos, dos alimentos tenebrosos, dos quais é preciso abster-se, complicam a vida cotidiana. A condenação da vida sexual é susceptível de consequências da mais alta importância. Tanto quanto o Gênesis representa uma cultura de vida resumida pela expressão: "Crescei e multiplicai-vos"[8], o maniqueísmo é uma cultura de morte. Os eleitos devem se abster de todo ato sexual; os ouvintes, se têm uma vida sexual, devem ao menos evitar por todos os meios produzir filhos. Com efeito, é pela procriação que a matéria, que é má, continua a se reproduzir no mundo.

Essa doutrina vinda do Oriente irá seduzir certos intelectuais do Ocidente e, em particular, Agostinho[9].

O lugar de onde Agostinho fala

Agostinho, nascido em 13 de novembro de 354 em Tagaste, a atual Soukh Ahras, foi educado na fé católica por sua mãe, Mônica. Frequentou a escola primária em Tagaste, recebeu a educação secundária em Madaura, antes de cursar o ensino superior em Cartago. Em seguida, ele lecionou em Madaura e Cartago, sucessivamente. No início de sua vida intelectual adulta, preocupou-se antes de tudo com a questão do Mal. Ele procurava uma resposta ao problema colocado pelo seguinte raciocínio:

Deus criou tudo; então também criou o Mal. É uma primeira questão à qual o maniqueísmo, aos olhos de Agostinho, dará uma resposta adaptada. Por outro lado, ele se sentia pouco à vontade com a Bíblia. Do ponto de vista estético, ele a considerava mal escrita. Além disso, pensava que as histórias nela contidas eram, na verdade, contos para velhas crédulas. O maniqueísmo, por eliminar o Antigo Testamento que está precisamente na origem desse mal-estar, fornece a Agostinho uma resposta provisoriamente satisfatória.

Por volta de 373, Agostinho se converte ao maniqueísmo. Determinante para essa conversão foi a aparência séria de uma gnose que lhe permite, pensa ele, ter uma reflexão científica sobre os dados religiosos. Para darmos uma ideia das pretensões científicas totalizantes do maniqueísmo, citemos, segundo Agostinho, o seguinte testemunho do maniqueu Félix:

> E porque Mani veio e, pela sua pregação, nos ensinou o começo, o meio e o fim; ensinou-nos acerca da criação do mundo, seu porquê, sua origem e seus autores; nos ensinou por que existe o dia e por que a noite; nos fez conhecer o curso do sol e da lua; e por que nós não vemos nada disso nem em Paulo, nem nas Escrituras dos outros Apóstolos, cremos que Mani é o próprio Paráclito[10].

Esse gênero de mensagem corresponde precisamente às preocupações do jovem Agostinho. Ele procura um modo de conciliar Cristo e ciência; assim, dispõe de uma cosmologia científica que ele completa pelo ensino do Novo Testamento. O maniqueísmo lhe dá várias outras satisfações. Todos os problemas que o Antigo Testamento lhe impunha estão resolvidos, já que este não é mais levado em consideração. Com relação ao Mal, Deus é inocente, pois foi seu rival, o deus das Trevas, que introduziu o Mal no mundo. Agostinho sabia também como conduzir sua vida daí em diante, uma vez que a seita lhe propunha uma moral rigorosa a ser colocada a serviço da Verdade e do Bem.

Agostinho, que aderiu ao maniqueísmo na idade de 19 anos, irá afastar-se dele definitivamente aos 28 anos. Porém, distanciou-se aos poucos, como alguns comunistas fizeram em relação ao comunismo no século XX. Essa é a prova de um profundo compromisso com um sistema do qual se acaba por dizer que não era o que se pensava dele.

Foi quando Agostinho começou a ter dúvidas sobre a doutrina que se deu o encontro com Fausto, por quem nutria a maior admiração. Não conhecemos a data de nascimento de Fausto de Milevo, mas provavelmente ela se deu antes de 350, portanto anterior a Agostinho. Sendo mais velho, Fausto ocupa o lugar do mestre. De família pobre, converteu-se do paganismo ao maniqueísmo e passou uma grande parte da vida em Roma, onde se tornou bispo da seita. Aos olhos de Agostinho, Fausto gozava de tal prestígio que, quando se colocava questões sobre a doutrina, acreditava que, se falasse com Fausto, todas as suas dúvidas desapareceriam. Em 385 o bispo maniqueu chegou a Cartago, onde Agostinho exercia o ofício de retórico. O discípulo teve, pois, a chance de interrogar o mestre. De fato, ainda que Agostinho reconhecesse que Fausto possuía um incontestável talento de orador, ficou cruelmente decepcionado com ele. Agostinho foi a Roma para ensinar e Fausto permaneceu em Cartago. Os dois homens, portanto, perderam-se de vista.

As preocupações de Agostinho às quais Fausto não respondeu podem resumir-se assim: Agostinho tinha dificuldades para conceber uma criação tão penetrada pelo Mal; ele não compreendia sobretudo que o Mal exercesse um papel ativo, que fosse o Mal que atacasse, enquanto o Bem se contentava em defender-se. Além disso, malgrado as explicações de Fausto, Agostinho se deu conta progressivamente de que a ciência maniqueia era uma falsa ciência. Não chegou a abandonar o maniqueísmo de imediato, visto que, depois de sua chegada em Roma, frequentou ainda os meios maniqueus; entretanto, o encanto havia-se rompido.

O método polêmico de Agostinho no *Contra Faustum*

Para tentarmos fazer uma ideia do método colocado em prática por Agostinho, devemos, primeiro, apresentar o *Contra Faustum*, definindo seu objeto e gênero literário. Em seguida, poderemos constatar que nossos dois autores mantêm um diálogo de surdos porque partem de duas posturas exegéticas opostas. O arsenal de Agostinho é constituído pelo conjunto de textos tirados da Bíblia, que é, alhures, objeto do mesmo debate. De resto, Agostinho, tanto quanto seu adversário em outras ocasiões, recorreu aos

procedimentos clássicos da polêmica, sendo que os mais correntemente utilizados serão por nós evocados aqui.

O objeto e o gênero literário do *Contra Faustum*

Por volta de 386, Fausto foi denunciado como maniqueu em Cartago, levado ao tribunal e exilado numa ilha; condenação leve que Agostinho, em seu *Contra Faustum*, diz que lhe foi abrandada graças à intervenção dos católicos[11]. É então que Fausto redige uma obra — da qual não temos o título —, na qual responde às objeções de um interlocutor não nomeado, mas que bem poderia ser Agostinho. Encontramos esse escrito sob a rubrica *opuscula* no decreto de Gelásio[12], que é uma espécie de índex de livros proibidos. P. Alfaric pensa que poderia ser uma coleção de cartas pastorais endereçadas a seus fiéis, o que explicaria a razão pela qual a obra não tem um plano homogêneo[13]. É a esse tratado compósito que Agostinho vai responder no seu *Contra Faustum*. Trata-se de uma ampla defesa do Antigo e do Novo Testamento que reproduz o próprio texto de Fausto acompanhado da resposta de Agostinho. A conclusão é que os maniqueus não são cristãos[14].

A obra comporta 33 livros. Assinalamos, no entanto, que a noção de livro é ambígua. Na época de Agostinho, o livro, tal é o caso em *A Cidade de Deus*, forma uma unidade física. Ele se define pela quantidade de informações que pode conter um rolo de papiro. Com relação à nossa obra, isso não é válido. Há livros que só preenchem três colunas da *Patrologia Latina* de Migne, enquanto outro ocupa umas 30. Cada um deles corresponde a uma argumentação desenvolvida por Fausto, e sua leitura pode ser feita de maneira autônoma.

A apresentação de cada livro, que merece a atenção por um momento, é sempre a mesma. Comporta quatro elementos que se articulam do seguinte modo:

- A menção *Faustus dixit*. Todos os livros começam dessa maneira.
- Uma questão colocada pelo adversário de Fausto. Curiosamente a menção *Faustus dixit* não é imediatamente seguida da intervenção de Fausto, mas sim da questão que lhe põe seu adversário. Eis alguns exemplos de questão: no livro II: *Accipis euangelium?* ["Aceitas o Evangelho?"][15]; no

lugar algum existe nos profetas — termo que nos remete ao conjunto dos textos do Antigo Testamento — o menor traço de Cristo. Como no caso precedente, Fausto não faz mais do que constatar que aquilo que Agostinho vê em discussão nos textos não existe em realidade neles. Uma vez que o nome de Cristo não figura nos livros, não existe motivo para o debate. Agostinho, por sua vez, reage como homem recentemente convertido à exegese tipológica. Encontra Cristo literalmente por toda parte e dá uma resposta que se estende por 26 colunas e 48 capítulos, se tomarmos como parâmetro de medida a *Patrologia Latina*[32]. Consciente de demorar-se sobre esse ponto, Agostinho adverte, no entanto, que não poderá ser exaustivo: "[...] seria muito demorado reter para minha demonstração o testemunho de todos os livros em que Cristo é anunciado [...]"[33]. Após isso, ele passa em revista as diversas figuras de Cristo: Adão, Abel, Noé, Abraão, Isaac, José, Sansão, Elias, Eliseu. Se Fausto pudesse dizer alguma coisa, ele se contentaria em afirmar: a palavra *Cristo* não figura em nenhum dos textos evocados. Como recusa todo o Antigo Testamento, o maniqueu rejeita a exegese tipológica de Agostinho que vê precisamente no Antigo Testamento a prefiguração do Novo.

Pretendendo-se científico, Fausto é muito sensível à contradição. Sabemos que nosso maniqueu se opõe ao princípio da encarnação; por isso, ele não pode reconhecer os textos que contenham uma genealogia de Cristo. Ele também se alegra ao constatar que as duas genealogias registradas no Novo Testamento fornecem informações contraditórias[34]. Em Mateus, José, o esposo de Maria, é o filho de Jacó[35]; em Lucas, ele é filho de Eli[36]. Fausto aproveita a ocasião para recusar os dois testemunhos. Para Agostinho, ao contrário, não há no texto bíblico senão contradições aparentes que convém atenuar. No caso da genealogia, nosso exegeta propõe uma solução plausível na Antiguidade, quando a paternidade biológica e a paternidade jurídica eram frequentemente distintas. Um dos pais de José podia ser seu genitor e o outro, seu pai adotivo.

Fausto vê também uma contradição entre os dois versículos de São Paulo, um na Epístola aos Romanos, em que o Apóstolo diz que anuncia o Evangelho do "Filho de Deus, saído da linhagem de Davi segundo a carne"[37], e o outro, na Segunda Epístola aos Coríntios, onde se lê: "Ainda que tenhamos conhecido a Cristo segundo a carne, no presente não o conhecemos mais assim"[38]. Para o leitor, a contradição entre os dois textos

não salta aos olhos; o mesmo não acontece com Fausto, que opõe o "saído da linhagem de Davi segundo a carne" ao "nós não o conhecemos mais assim no presente". Ele divisa duas explicações. Ou bem o pensamento de Paulo evoluiu da Epístola aos Romanos à Segunda Epístola aos Coríntios, o que é pouco provável, ou a Epístola aos Romanos não é de Paulo, hipótese que ele chega a levantar[39]. A esse raciocínio do tipo "de duas coisas, uma", Agostinho opõe um raciocínio do tipo "de três coisas, uma". Segundo ele, a dificuldade constatada é susceptível de receber três explicações: ou o códex é defeituoso, ou o tradutor cometeu um erro, ou Fausto não compreendeu nada. Não nos espantemos com o fato de Agostinho preferir a última solução. A seus olhos, uma leitura correta desses textos mostra que aí não se constata a menor contradição. A passagem da Epístola aos Romanos se aplica a Jesus Cristo antes de sua Paixão; a da Segunda Epístola aos Coríntios, ao Cristo ressuscitado[40].

Estamos, pois, diante de duas interpretações exegéticas opostas. Fausto faz uma seleção na Bíblia em função de sua própria doutrina; Agostinho, por sua vez, parte do princípio de que o cânon dos textos sagrados é intocável e não pode comportar nenhuma contradição real. Diferentes métodos, entre os quais a exegese tipológica e o estudo do contexto histórico de uma passagem, permitem a Agostinho reforçar a unidade entre o Antigo e o Novo Testamento e eliminar as contradições aparentes.

O papel da Bíblia no *Contra Faustum*

O *Contra Faustum* tem como objeto de discussão a Bíblia; trata-se de saber quais são os livros ou as partes de livros a que convém considerar canônicos. A Bíblia é igualmente o arsenal que fornece as armas, ainda mais para Agostinho. Havia muito tempo que os textos bíblicos eram coligidos por temas que poderiam servir tanto para definir a doutrina quanto para defendê-la de um adversário. Uma das mais antigas e conhecidas coleções de *testimonia* é a que foi intitulada *Ad Quirinum testimoniorum libri tres*. Geralmente atribuída a Cipriano, data de 248 ou 250[41]. Agostinho a usará, em particular, durante a polêmica com os mestres provençais[42].

No início do livro XIII, o adversário de Fausto apresenta-lhe a seguinte objeção: "Como podeis venerar a Cristo repudiando os profetas de cujas predições se deduz que ele haveria de vir?"[43]. Fausto compreende

a importância do desafio. Agostinho interroga-o sobre em que ele funda sua crença em Cristo, quais são suas referências, seus *auctores*. Fausto começa dizendo: *[...] nos natura gentiles sumus* ["[...] por natureza, somos gentios"][44]. Deve-se entender por isso que os membros dessa seita querem ter acesso a Cristo sem passar pelo povo judeu: ler o Novo Testamento ignorando o Antigo. Instalados no Império Romano, os maniqueus da África escolhem seus profetas fora do Antigo Testamento. Fausto, em particular, considera que a Sibila, Orfeu e Hermes anunciam um Cristo não encarnado[45]. Agostinho recusa essas referências. Para ele, os maniqueus acreditavam em Cristo devido à simples *fama*, pelo simples ouvir dizer. Eles não dispunham de testemunhos sérios[46] e, além disso, fundavam sua doutrina sobre uma cosmologia fabulosa e mentirosa[47].

À argumentação dos maniqueus que pretende justificar a fé num Cristo desencarnado, Agostinho opõe um conjunto de textos bíblicos que tratam do Cristo encarnado; textos do Antigo e do Novo Testamento que se confirmam mutuamente. Eis aqui os elementos:

- Epístola aos Romanos 1, 1-3: "Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido para anunciar o Evangelho de Deus, que ele já tinha prometido por meio dos seus profetas nas Sagradas Escrituras, e que diz respeito a seu Filho, nascido da estirpe de Davi, segundo a carne [...]".
- Isaías 11, 10: "Naquele dia, a raiz de Jessé, que se ergue como um sinal para os povos, será procurada pelas nações, e a sua morada se cobrirá de glória".
- Isaías 7, 14: "Pois sabei que o Senhor mesmo vos dará um sinal: Eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho e dar-lhe-á o nome de Emanuel".
- Mateus 1, 22-23: "Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta: 'Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel'".

A tática de Agostinho consiste em encerrar Fausto numa contradição. Em princípio, o maniqueu reconhece o Evangelho e o Apóstolo, rejeitando Moisés e os profetas. Porém, como o Novo Testamento cita os profetas e apresenta as genealogias que remontam até a Abraão[48] e mesmo até a Adão[49], Fausto é levado, para refutar a encarnação de Cristo, a não

reconhecer trechos inteiros do Novo Testamento. É essa incoerência que sublinha Agostinho ao apresentar uma série de citações recusadas por Fausto. As passagens de Isaías são recusadas por se tratar de textos de um profeta; aquele da Epístola aos Romanos porque, como vimos acima, se opõe, segundo Fausto, a um versículo da Segunda Epístola aos Coríntios; e aquele de Mateus porque, aos olhos do maniqueu, faz parte do *Liber generationis Jesu Christi*, e não do Evangelho propriamente dito. Dessa forma, Agostinho provoca no leitor a impressão de que Fausto expurga o Novo Testamento a seu bel-prazer, de uma maneira inteiramente arbitrária.

Notemos que à época em que ocorreu essa controvérsia, que se assemelha a um debate judiciário, era importante produzir autoridades [*auctores*, *auctoritas*] e testemunhas [*testes*, *testimonia*] sérias. No domínio religioso, as autoridades eram constituídas pelos textos sagrados. A Bíblia, para os cristãos, e Virgílio, para os pagãos, representavam a suprema autoridade. No que se refere aos pagãos, basta ler as *Saturnales* de Macróbio, estritamente contemporâneas ao *Contra Faustum*, para constatar que Virgílio é o garante de todo o saber. Sua obra é uma enciclopédia que nos informa tanto sobre a classificação dos frutos com caroços ou sementes como sobre o curso dos astros e a religião[50]. Estabelece-se assim um elo entre os contemporâneos e a linhagem dos ancestrais. Para os cristãos, o *mos maiorum* tira sua origem das relações que ligam o Novo Testamento ao Antigo. A Bíblia, em suas duas partes, permite assim remontar ao primeiro homem, Adão, que, por sua vez, anuncia a vinda de Cristo, novo Adão. É a leitura alegórica dos textos que permite aos pagãos conferir um sentido aos mitos que resistem à interpretação literal. Em sua forma tipológica, essa mesma leitura permite aos cristãos estabelecer uma continuidade através da história. Ora, é essa continuidade que Fausto rompe com seu ecletismo e com a seleção arbitrária operada entre os textos. Ele procura suas autoridades num sistema de pensamento estranho ao ambiente cultural de Cristo. Também o enxerto iraniano sobre um pensamento mediterrânico, amiúde judeu e grego, não vingou facilmente. De certa maneira, nosso maniqueu representa os persas, inimigos hereditários dos romanos, da mesma forma que Agostinho, aos olhos de Juliano de Eclano, será um "pérfido cartaginês"[51].

Os procedimentos da polêmica

Não é nossa intenção apresentar um catálogo dos procedimentos de retórica, mas tentar estabelecer quais procedimentos empregados por Agostinho e por seu adversário dão sua tonalidade ao *Contra Faustum*. Agostinho chega a refutar o ponto de vista de Fausto usando um tom neutro; ele irá, em seguida, esquecer o interlocutor, cujo nome não cita mais. Quando o debate se anima, parece-nos que são as trocas de injúrias a propósito das Igrejas católica e maniqueia e a prática da ironia que caracterizam melhor o tom do *Contra Faustum*.

1. O esquecimento do adversário

O que primeiramente chama a atenção do leitor é que o tom do *Contra Faustum* não é constantemente polêmico. Com frequência, as peças do dossiê são discutidas sem que tenhamos aí ataques personalizados. É assim que, ao longo do livro XII, no qual Agostinho fala de numerosas figuras de Cristo, ele não evoca mais o nome de Fausto[52]. Ele insiste em nos dizer que se verga sob o peso dos argumentos de que dispõe e que lhe é difícil se fazer breve. O leitor sofre de fastio devido ao caráter repetitivo da argumentação. Nesse caso, o ponto de vista do adversário é refutado, mas sem paixão excessiva.

2. A troca de injúrias

Primeiramente, notemos que é Fausto quem dá o tom, pois é sua intervenção que suscita a resposta argumentativa de Agostinho. Enquanto se trata do reconhecimento de um ou outro texto do Antigo e do Novo Testamento, o tom dos dois adversários permanece relativamente sereno. O mesmo não ocorre quando, a partir de um desses debates, a eclesiologia é colocada em causa. Os maniqueus são puros e, em virtude de seu dualismo metafísico, não podem tolerar nenhuma mistura entre o Mal e o Bem, e, em particular, entre o Antigo Testamento, que representa o Mal, e o Novo Testamento, que manifesta o Bem. Por conseguinte, há nos maniqueus a interação entre o ideal de pureza, que é recusa de mistura, e o dualismo metafísico. O ideal de pureza engendra o dualismo; o dualismo engendra o ideal de pureza.

Fausto, no livro XV, instado uma vez mais a responder por que rejeita o Antigo Testamento, explica que se alimentar amiúde do Novo e do Antigo Testamento provoca um tipo de indigestão. Ele se exprime nestes termos: "Pois que todo vaso cheio não recebe nenhum outro conteúdo, mas transborda, e o estômago cheio rejeita o que foi ingerido"[53]. Ultrapassando o aspecto quantitativo, ele vai, em seguida, mais longe, insistindo sobre a noção de mistura, obsessão de todo puritano: "[...] quando se mistura uma matéria diferente e de gênero diverso como o fel no mel, a água no vinho e a salmoura no vinagre não se pode falar de preenchimento pleno, mas antes de adulteração"[54].

Essa noção de mistura alterada vai permitir que Fausto ataque a Igreja católica, esposa de Cristo. Com efeito, ele se depara com o fato de que a palavra que designa uma mistura alterada, em latim, é *adulterium*, que significa, amiúde, mistura, alteração e adultério. Fausto trata a Igreja católica como mulher de vida má. Ele o diz nestes termos: "A vossa Igreja usurpa o Antigo Testamento, ela que, como jovem lasciva, esquecida do pudor, goza com os dons e os escritos de homem alheio"[55].

Mudando de perspectiva e se apoiando sobre uma passagem da Epístola aos Romanos — que alhures ele recusa, ao passo que Agostinho reconhece, dando ao texto uma interpretação alegórica por acréscimo —, Fausto convida a Igreja católica a romper seu laço de casamento com o Antigo Testamento e desposar o Novo Testamento, posto que Paulo escreveu em Romanos 7, 2-3: "Assim, a mulher casada está ligada por lei ao marido enquanto ele vive. É portanto, estando o marido vivo, que ela será chamada adúltera se se torna a mulher de um outro. Se, porém, o marido morrer, ficará livre da lei, de sorte que, passando a ser de outro, não será adúltera".

Assim, num primeiro momento, Agostinho é obrigado a fazer a apologia da Igreja católica. Antes de resolver o problema, ele exclama com a 1ª Epístola aos Coríntios 11, 19: *Oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in uobis*[56] ["Convém que haja hereges para que sejam postos de manifesto entre vós aqueles que foram provados"]. Ele se empenha em afirmar que a Igreja católica, longe de ser uma mulher de vida leviana, é a casta esposa de Cristo. Escreve ele: "É uma admirável impudência quando a sacrílega e imunda sociedade dos maniqueus não hesita em se gabar de estar associada à casta esposa de Cristo. A que nos serve isso, a nós membros verdadeiramente castos da Santa Igreja, senão

para que nos venha à mente, contra tais adversários, aquela admoestação do Apóstolo: 'Desposei-vos a um esposo único, apresentando-vos a Cristo como virgem casta'?"[57].

Depois da defesa, o ataque. A assembleia dos maniqueus, que, sob a pena de Agostinho, não tem direito ao qualificativo *Igreja* e é chamada de *sociedade* ou *comunidade* [*societas* ou *congregatio*], é tratada agora como prostituta. Agostinho escreve: "Porventura, tu, muitas vezes desposada com vários elementos ou, antes, meretriz prostituída com os demônios, impregnada de sacrílegas vaidades, ousas atacar com acusação de impudicícia o matrimônio católico de teu Senhor?"[58].

Fausto, jogando com a palavra ambígua *adulterium*, provoca uma verdadeira tempestade. Agostinho o enfrenta dando ao debate um aspecto que se assemelha à troca de injúrias.

3. A prática da ironia

O maniqueísmo se apresenta como um corpo de doutrina coerente que responde a tudo. Esse sistema totalitário e totalizante, que se adotava ou se abandonava, era susceptível de seduzir intelectuais em busca de certezas. Podia também provocar o riso devido à ingenuidade das explicações propostas e da rigidez das regras de vida impostas. Agostinho se aproveitará disso para colocar os galhofeiros a seu lado.

Para um eleito que queria viver seu ideal, a vida não era fácil. Com efeito, a moral dos maniqueus era submetida a preceitos numerosos, regidos por três selos[59]. É assim que o selo da boca interditava o que podia maculá-la: mentira, blasfêmia, apostasia, perjúrio, juramento, e prescrevia, além disso, regras muito severas para a alimentação, enquanto o selo da mão vetava a morte de homens e de animais, bem como a destruição de vegetais.

Agostinho escolhe ridicularizar, particularmente, as rigorosas regras alimentares dos maniqueus, complicadas ainda pelos constrangimentos que impõe sua concepção do repouso semanal. Os alimentos tenebrosos proibidos à consumação não colocam problema especial. Porém, como não destruir os legumes luminosos, que nós temos o direito e o dever de comer, para permitir que eles se libertem de sua parte de sombra, ao se misturarem com a parte luminosa do homem, isto é, sua alma? Agos-

tinho evoca com prazer o problema, dizendo: "Vós, enquanto repousais, esperais que algum dos vossos ouvintes, para vos alimentar, se dirija à horta munido de uma faca ou de uma foice, fazendo-se homicida de abóboras das quais vos oferecerá, admiravelmente, os cadáveres viventes"[60].

Se Agostinho nos fala de "cadáveres viventes" de abóboras, é para espantar-se de que essas plantas, uma vez colhidas, são destruídas, permanecendo vivas, já que, uma vez comidas, elas vêm a se misturar com a parte luminosa do homem. Ele vai cantar esse milagre um pouco mais tarde fazendo-se falsamente lírico: "Ó bem-aventurados legumes luminosos que, arrancados com a mão, cortados com a faca, torturados ao fogo, mastigados aos dentes, no entanto tiveram o privilégio de atingir as margens de vossos intestinos em plena vida"[61].

Comer legumes é dar mostra de caridade a seu respeito porque é o único meio de libertá-los de sua parte sombria. Assim, Agostinho escreve ironicamente: "Vós sois capazes, de fato, de dizer como viver segundo o bem e segundo o mal, vós, cuja santidade consiste em ir ao socorro de um melão insensível ao comerdes dele, antes que dar a um mendigo esfomeado o que comer?"[62].

No que se refere aos animais, a interdição alimentar é total. Os animais são impuros e, por isso, impróprios para o consumo. Eles são impuros devido ao fato de que sua reprodução resulta de um ato sexual. Agostinho não pode aceitar esse ponto de vista no qual ele vê uma crítica à sexualidade e, indiretamente, ao casamento. Ele se aproveita do fato de que na Antiguidade se estimavam como bastante numerosos os casos de geração espontânea para aconselhar a Fausto a consumação de animais que se originavam dessa forma. Ora, entre esses animais figura a rã, que se acreditava nascida da chuva. Agostinho propõe, por consequência, transformar os maniqueus em comedores de rãs, ao escrever: "Estes deveriam consumir como alimento as rãs, que a terra, por meio da chuva, gera de súbito, para liberar os membros de seu deus misturados a essas formas, posto que eles detestam a carne que se propaga pelo ato sexual"[63].

O tom da polêmica é mais frequentemente ditado a Agostinho pelo próprio Fausto, em particular quando este último ataca a Igreja católica. A ironia que o bispo de Hipona mostra notadamente a respeito dos interditos alimentares vem do fato de que ele está convencido de que não

é a Bíblia, mas o maniqueísmo que, malgrado suas pretensões científicas, narra contos para velhas.

Conclusão

O desejo de racionalidade e de modernidade tinha conduzido Agostinho ao maniqueísmo. Chegado a Roma, depois a Milão, o provinciano se dá conta de que, em realidade, o maniqueísmo está ultrapassado. Doravante, é o neoplatonismo que fornece aos intelectuais pagãos e cristãos suas categorias de pensamento. Discípulo de Ambrósio, Agostinho vai praticar no seu *Contra Faustum* a leitura tipológica da Bíblia com todo o ardor de um neófito. Marcado pela sua estada na Itália, ele faz aí, sem dúvida, a prova de uma certa condescendência a respeito do pensamento ainda provinciano de Fausto.

Na obra estudada, nós vemos ainda um Agostinho que, nos conflitos teológicos, dá preferência à persuasão do interlocutor. Ele estima aparentemente que os maniqueus são susceptíveis de ser convencidos. Ele refuta também, se necessário, longa e pacientemente, com ou sem polêmica, o ponto de vista de um adversário então morto e que fora, antes, seu mestre. Mais tarde, em outras ocasiões, ele continuará seu esforço de persuasão; porém, se o resultado demorar, ele favorecerá o debate público e contraditório, seguido de condenação[64]. Em caso de necessidade, ele também não hesitará em fazer apelo ao braço secular[65].

Entretanto, o *Contra Faustum*, publicado por volta de 400, se parece já com um debate judiciário que prefigura os procedimentos ulteriores. O objetivo de Agostinho, com efeito, não é apenas procurar convencer o adversário, mas também vencê-lo. Estamos, pois, no domínio da polêmica que pertence à arte da guerra. Ora, se podemos ver aí uma desigualdade entre Fausto e Agostinho, no nível do manejo dos conceitos, não se pode dizer o mesmo com relação à retórica. Como retórico, Fausto é igual a Agostinho. Para obter a vitória, os dois campeões são levados a endurecer suas posições respectivas. Contra os fatalistas maniqueus, Agostinho se faz voluntariamente o cantor da liberdade. Em nossa obra, ele defende com ardor o ato sexual, que, para o maniqueísmo, é da ordem do pecado. O bispo de Hipona também insiste sobre a legitimidade do casamento que

permite ao homem se reproduzir segundo o preceito do Gênesis recusado por Fausto.

Se existem, como disse H. I. Marrou[66], muitas formas de agostinismo, é porque esta ou aquela corrente de pensamento ocidental irá aderir ao pensamento de Agostinho de um ou de outro período, sem levar em conta os endurecimentos de seu pensamento resultantes da necessidade da polêmica e da longa tradição de amplificação oratória da retórica antiga.

Notas

1 Agostinho, *Cartas 1*-29**. Ed. J. Divjak. In *Bibliothèque Augustinienne* (de agora em diante *B.A.*), t. 46B. Paris, 1987.

2 Agostinho, *Contra Mendacium*. Ed. J. Zycha. In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (de agora em diante *C.S.E.L.*), t. 41, 1900, pp. 467-528. Trad. de G. Combes. In *B.A.*, t. 2. Paris, 1948, pp. 314-74.

3 Cf. Agostinho, *Carta 11**. In *B.A.*, t. 46B, nº 4, p. 229. M. Moreau, que comenta essa carta, cujo autor é, em realidade, Consêncio, escreve: "A confusão entre maniqueus e priscilianistas aparece desde as origens da seita e persiste ao longo de toda sua história". Ver também H. Chadwick, *Pricillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*. Oxford, 1976, pp. 20-36 e 193-8.

4 Para os textos coptas, ver, em particular, C. R. C. Allberry, *A manichean psalmbook*, Parte II (manuscritos maniqueus da coleção Chester Beaty, vol. II), Stuttgart, 1938; e para os textos chineses, A. Chavannes e P. Pelliot, "Un texte manichéen retrouvé en Chine", *Journal Asiatique*, Série X, 18, 1911, pp. 99-199, e Série XI, 1913, pp. 177-96. Um *Corpus fontium Manichaeorum* está atualmente em curso de publicação pela Brepols, em Turnhout.

5 Agostinho, *Contra Faustum*. In *C.S.E.L.*, t. 25, 1891, pp. 249-797 (doravante *Contra Faustum*); esse texto foi publicado também em *P.L.*, t. 42, col. 208-518. Nosso estudo abrange os 15 primeiros livros do *Contra Faustum*.

6 Agostinho, *Six traités anti-manichéens.* Intr., trad. e notas de R. Jolivet e M. Jourjon. In *B.A.*, t. 17, Paris, 1961.

7 Cf. *Contra Faustum*, XIII, 15, pp. 394-5.

8 Gn. 1, 28.

9 Sobre o maniqueísmo no Ocidente, ler: F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine, Les controverses de Fortunatus, Faustus et Félix avec Saint Agustin.* Paris, 1970; e "Essais sur l'Église manichéenne en Afrique du Nord du temps de Saint Agustin. Recueil d'études". In *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 47, Roma, 1985. O mesmo autor prepara atualmente uma obra intitulada *Faustus de Milev, un évêque manichéen africain au temps de Saint Agustin.*

[10] Agostinho, *Contra Felicem Manichaeum*, I, 9. In *B.A.*, t. 17, pp. 664-5: *Et quia venit Manichaeus, et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem; docuit nos de fabrica mundi, quare facta est, et unde facta est, et qui fecerunt; docuit nos quare dies et quare nox; docuit nos de curso solis et lunae: quia hoc in Paulo no audiuimus, nec in caeterorum Apostolorum scripturis: hoc credimus, quia ipse est Paracletus.*

[11] Cf. *Contra Faustum*, V, 8, p. 280.

[12] Pseudo-Gelásio, *De recipiendis et non recipiendis libris*. In *P.L.*, t. 59, col. 163: *opuscula omnia Fausti Manichaei apocrypha.*

[13] P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Agustin, I. Du manichéisme au néoplatonisme*. Paris, 1918, p. 84.

[14] Ao menos é o que Agostinho permite entender quando resume seu *Contra Faustum* nos seguintes termos: *Contra Faustum Manichaeum blasphemantem Legem et prophetas et eorum Deum et incarnationem Christi; Scripturas autem Noui Testamenti, quibus conuincitur, falsatas esse dicentem, scripsi grande opus, uerbis eius propositis reddens responsiones meas* ["Escrevi uma obra grande contra Fausto Maniqueu dando minha resposta às palavras e aos propósitos daquele que blasfemando contra a Lei, os profetas e seu Deus e a encarnação de Cristo e as Escrituras do Novo Testamento — as quais diz estar convencido de que são falsas"] (*Révisions*, II, 8. Ed. e trad. de G. Bardy. In *B.A.*, t. 12. Paris, 1950, pp. 462-3).

[15] *Contra Faustum*, II, 1, p. 253.

[16] Idem, op. cit., VIII, 1, p. 305.

[17] Idem, op. cit., IX, 1, p. 307.

[18] Idem, op. cit., X, 1, p. 310.

[19] Idem, op. cit., XI, 1, p. 313.

[20] Idem, op. cit., XII, 1, p. 328.

[21] Idem, op. cit., XIV, 1, p. 401.

[22] Idem, op. cit., II, 1, p. 253.

[23] Idem, op. cit., VIII, 1, p. 305.

[24] Idem, op. cit., XI, 1, p. 313.

[25] G. Bardy, "La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture Sainte", *Révue Biblique*, t. 41, 1932, pp. 210-38; pp. 341-69; t. 42, 1933, pp. 14-30; pp. 211-29; pp. 328-52.

[26] Mt. 1, 1: *Liber generationis Jesu Christi, filii David.*

[27] *Contra Faustum*, II, 1, p. 253: *Faustus dixit: Accipis euangelium? Et máxime. Proinde ergo et natum accipis Christum? Non ita est. Neque enim sequitur, ut, si euangelium accipio, idcirco et natum accipiam Christum. Cur? Quia euangelium quidem a praedicatione Christi et esse coepit et nominari, in quo tamen ipse nusquam se natum esse in hominibus dicit. At uero genealogia adeo non est euangelium, et nec ipse eius scriptor ausus fuerit eam euangelium nominare. Quid enim scripsit? "Liber generationis Jesu Christi Filii David." Non ergo "liber euangelii Jesu Christi" sed liber generationis...*

[28] Mc. 1, 1.

[29] 2Tm. 2, 8: *Memor esto Christum Jesum ressurrexisse a mortuis ex semine David secundum euangelium meum.*

[30] *Contra Faustum*, II, 4, p. 258: *Ergo ne Paulus mendax sit, Manicheus anathema sit.*

[31] Idem, op. cit., XII, 1, p. 328: *Cur non accipitis prophetas?*

[32] O livro XII ocupa as páginas 328-77 na edição que nós usamos como referência.

[33] *Contra Faustum*, XII, 2, pp. 330-1: *[...] longum est sic probare, ut de illis omnibus libris testimonia proferam quibus ostendam Christum esse praedictum [...].*

[34] Idem, op. cit., III, pp. 261-2.

[35] Mt. 1, 16.

[36] Lc. 3, 23.

[37] Rm. 1, 3.

[38] 2Cor. 5, 16.

[39] Cf. *Contra Faustum*, XI, 5, p. 320.

[40] Idem, op. cit., pp. 320-41. Cipriano, *Ad Quirinum testimonium libri tres*. Ed. R. Weber. In *C. C. SerLat*, t. 3, Turnhout, 1972, pp. 1-179.

[41] Cipriano, *Ad Quirinum testimonium libri tres*. Ed. R. Weber. In *C.C. SerLat*, t. 3, Turnhout, 1972, pp. 1-179.

[42] Agostinho, *De praedestinatione sanctorum*, III, 7. In *B.A.*, t. 24. Paris, 1972, p. 478.

[43] *Contra Faustum*, XIII, 1, p. 377: *Quomodo Christum colitis, prophetas repudiantes, quorum ex praesagiis accipitur fuisse venturus?*

[44] Ibidem.

[45] *Contra Faustum*, XIII, 15, pp. 394-5.

[46] Idem, op. cit., 5, p. 382.

[47] Idem, op. cit., 6, p. 383.

[48] Mt. 1, 1-17.

[49] Lc. 3, 23-38.

[50] Macróbio, *Saturnales*. Ed. e trad. de H. Bornecque e F. Richard. Paris, 1937. Sobre isso, ler A. Wlosok, "Zur Geltung und Beurteilung Vergils und Homers in Spätantike und früher Neuzit". In *Griechenland und Rom*. Tbilissi, 1996, pp. 533-4.

[51] Cf. P. Brown, *La vie de Saint Augustin*. Paris, 1971, p. 456.

[52] *Contra Faustum*, XII, pp. 328-77.

[53] Idem, op. cit., XV, 1, p. 414: *Quia et omne uas plenum superfusa non recipit, sed effundit: et stomachus saturus reicit ingesta.*

[54] Idem, op. cit., p. 416: *[...] quibus dissimilia et non sui generis superfundas, ut melli fel, et aquam uino et aceto garos; non repletio uocabitur, sed adulterium.*

[55] Ibidem: *Vestra sane ecclesia usurpet testamentum uetus, quae ut laciua uirgo, inmemor pudoris, alieni uiri et muneribus gaudet et litteris.*

[56] Idem, op. cit., 2, p. 418.

[57] Idem, op. cit., 3, p. 419: *Illam uero est mirabilis inpudentia, cum Manichaeorum sacrilega et inmunda societas etiam castam sponsam Christi se iactare non dubitat: in quo aduersus sanctae ecclesiae uere casta membra quid proficit, nisi ut ueniat in mentem aduersus tales apostólica illa admonitio: "aptaui uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo"?* (2Cor. 11, 2).

[58] Ibid., XV, 5, p. 524: *Itane multinuba tot elementis uel potius meretrix prostituta daemoniis et sacrilegis uanitatibus inpraegnata audes matrimonium catholicum domini tui crimine inpudicitiae lacerare?*

[59] Os três selos são os da boca, das mãos e do ventre. Cf. Agostinho, *De moribus Manichaeorum*, II, 11, 19, que é citado por F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*. Paris, 1970, p. 302.

[60] *Contra Faustum*, VI, 4, p. 288: *Vos autem cessantes quidem expectatis, quis auditorum uestrorum propter uos pascendos cultello uel falcicula armatus in hortum prosiliat, homicida cucurbitarum quarum uobis adferat, mirum dictu, uiua cadauera.*

[61] Idem, op. cit., VI, 6, p. 292: *O beata olera, quibus et manu euulsis et ferro concisis et igne cruciatis et dente contritis concessum est tamen, ut ad uestrorum intestinorum oras uiua perueniant.*

[62] Idem, op. cit., XII, 47, p. 375: *An quid sit bene uel male uiuere, iudicare non potestis, quorum iustitiae est potius succurrendum esse meloni non sentienti, ut eum non manducetis, quam mendico esurienti, ut manducandum aliquid detis?*

[63] Idem, op. cit., VI, 8, p. 298: *Ranas etiam, quas repente ex uma pluuia terra generat, in escam isti adsumere debuerunt, ut dei sui membra talibus formis commixta liberarent, si eam carnem detestantur, quae concubitu propagatur.*

[64] A conferência de Cartago, em 411, será seguida, em 412, por um edito de condenação dos donatistas.

[65] Tal será o caso durante a controvérsia pelagiana.

[66] H. I. Marrou, *Saint Agustin et l'augustinisme*. 7ª ed. Paris, 1969.

Capítulo 2

POLÊMICAS, PODER E EXEGESE: O EXEMPLO DOS GNÓSTICOS ANTIGOS NO MUNDO GREGO*

Jean-Daniel Dubois
(École Pratique des Hautes Études)

Quando se pretende examinar os conflitos que existiram no tempo das primeiras gerações do cristianismo, é conveniente remontar ao momento em que as comunidades cristãs não tinham inventado ainda as armas do combate contra os hereges, a fim de compreender os desafios do estabelecimento das estruturas eclesiásticas. É preciso esperar a metade do segundo século para o aparecimento de um uso preciso da noção de heresia ligado à refutação dos movimentos gnósticos que pululavam desde o começo do século. Quando se vê nascer aquilo que se chamará as heresias, percebe-se que as dificuldades de organização das comunidades cristãs forçaram alguns responsáveis eclesiásticos a definir a identidade cristã, sua fé e suas práticas por meio de uma crítica acerba da diversidade das correntes cristãs.

Nas polêmicas que alimentaram o estabelecimento de uma ortodoxia, a interpretação dos textos escriturísticos toma um lugar central. Para ilustrarmos uma etapa do desenvolvimento do cristianismo no mundo

* Tradução de André Pereira Miatello.

grego, começaremos por recordar o uso do termo "heresia" antes de explicar como nasce um gênero literário novo: a refutação da heresia. Para isso, comentaremos algumas passagens da refutação contra os gnósticos de Irineu de Lyon, acerca da querela exegética, a fim de valorar certas tendências da exegese gnóstica cristã antiga, principalmente no seio da corrente valentiniana; ora, essa corrente é a mais bem atestada literariamente e, por isso, a mais conhecida. Disso tiraremos algumas conclusões sobre a importância histórica da polêmica cristã com os gnósticos. Com as primeiras gerações cristãs falando grego, assiste-se a um momento crucial da história das heresias, pois os instrumentos da luta contra elas serão forjados no seio de debates cuja permanência pode ser assinalada vários séculos depois de sua eclosão.

O termo "heresia"

1. Curiosamente, o termo grego *hairesis* aparece desde os primeiros traços literários do cristianismo nascente, com as cartas do apóstolo Paulo. No contexto das querelas sobre o lugar dos espirituais na comunidade cristã, o apóstolo Paulo admite a existência de divisões na comunidade de Corinto: "Disseram-me que quando vos reunis em assembleia, há divisões [*schismata*] entre vós, e creio que em parte seja verdade: é preciso que haja até mesmo cisões [*haireseis*] entre vós a fim de que se tornem manifestos aqueles que resistem a esta prova" (1Cor. 11, 18-19). Alhures, em Gálatas 5, 20, numa lista de vícios qualificados de "obras da carne", as dissensões são classificadas pelo número das rivalidades e das facções passíveis de crítica. Aqui, não há nenhuma necessidade de empregar o termo "heresia" para traduzir o termo grego, como em Tito 3, 10, onde o qualificativo *hairetikos* — o único emprego em todo o Novo Testamento — designa o amante de querelas e de disputas vãs relativas à interpretação da Lei. Em um tempo em que não há ainda a heresia constituída, não se pode falar de herético!

2. O vocabulário da heresia [*hairesis*] provém de um verbo grego que se traduz por "tomar", "segurar" e, por isso, "escolher, eleger, se inclinar a"; os *hairetikoi* são, pois, em primeiro lugar, os "adeptos" de uma doutrina,

de uma corrente de pensamento, de uma escola filosófica, médica ou jurídica; por extensão, uma *hairesis* remete ao grupo de pessoas que aderem aos princípios de uma mesma doutrina. Esse sentido clássico do termo heresia é encontrado nas obras do filósofo cristão Justino, na metade do segundo século (*Dial.* 35; 1 *Apol.* 26)[1].

Entre o período primitivo do apóstolo Paulo e as obras de Justino, pode-se perceber um deslocamento progressivo em direção a uma preocupação que se manifesta cada vez mais claramente: a rejeição das doutrinas divergentes e dos falsos doutores. No Novo Testamento, a ausência do termo *ortodoxia* ou *heterodoxia* não deve surpreender num período em que ainda não há ortodoxia; também não há um cânon escriturístico, afora a Bíblia judaica. No entanto, a percepção crescente das dissensões, engendradas pela existência de doutrinas divergentes, leva certos autores do fim do primeiro século ou do início do segundo a exortar os fiéis a não ensinar uma outra doutrina (1Tm. 1, 3; 6, 3); por volta do ano 110, Inácio de Antioquia se dirige assim aos cristãos da cidade de Magnésia, na Ásia menor: "Não vos deixeis seduzir por doutrinas estranhas, nem por velhas fábulas sem utilidade" (8, 1; cf. também *ad Trall.* 6, 1; *ad Ephes.* 16, 2). Inácio visa também às tendências judaizantes de uma corrente de pensamento que reduzia a vida e a morte de Jesus a apenas uma aparência. Notar-se-á que aqui a percepção da identidade cristã caminha ao lado da impressão de que o cristianismo se deixa seduzir pelas doutrinas estrangeiras; é nesse período que o termo *christianoi*, os cristãos (At. 11, 26; 26, 28; 1Pd. 4, 16), começa a ser percebido como uma entidade histórica coletiva, e *christianismos*, o cristianismo, como uma maneira de ser e de se comportar dentro da sociedade romana (Inácio, *ad Magn.* 10, 3).

3. Uma nova etapa no discurso sobre a heresia é aberta com a obra de Justino, na metade do segundo século. O tratado de Justino contra as heresias, infelizmente, não foi conservado; porém, uma *Apologia* e seu *Diálogo com Trifão* permitem encontrar o essencial de sua posição. É Justino que se pode verdadeiramente qualificar, com A. Le Boulluec, como o inventor da noção de heresia[2]. Sua abordagem corresponde a um desenvolvimento significativo da apologética cristã voltada para o mundo não cristão. Justino frequentou várias escolas de filosofia; quando se vangloria de ser um filósofo platônico, ele explora a

imagem da *hairesis* filosófica. Assim, no *Diálogo*, capítulo 35, ele qualifica como falsos cristãos todos aqueles que nas comunidades cristãs são assimiláveis às escolas de pensamento filosóficas: "Entre eles, uns se chamam marcionitas, outros valentinianos, outros basilidianos, outros saturnilianos. Cada um toma um ou outro nome dos fundadores de seus sistemas, da mesma maneira que todo homem que pensa filosofar... crê dever, segundo o pai de seu sistema, trazer o nome da filosofia que ele professa".

No texto da *Apologia*, 26, Justino apresenta o sistema de Marcião e conclui: "Todos os sectários desta escola, como dissemos, são chamados cristãos, da mesma forma que, malgrado as diferenças de doutrina, o nome de filósofo é dado a todos os que fazem profissão de filosofia".

Como mostra A. Le Boulluec[3], a exploração da *hairesis* filosófica tem várias consequências em Justino; a assimilação de dissidentes do cristianismo a correntes filosóficas permite a Justino negar sua identidade cristã. Porém, o uso da analogia deforma também a realidade dessas dissidências; se Justino se apega à realidade dos fundadores dessas doutrinas "estrangeiras", ele associa a força das verdadeiras escolas de filosofia ao caráter institucional das sucessões [*diadochai*] entre mestres e discípulos. Dito de outro modo, a imagem das escolas de filosofia aplicada às dissidências cristãs reforça seu caráter doutrinal e descarta o que poderia aproximá-las do cristianismo, notadamente os sinais cultuais de sua pertença a ele. Essa ficção assimiladora é desenvolvida também sobre a base das afirmações tiradas da apocalíptica cristã antiga que tinha a tendência de demonizar os adversários das comunidades, como falsos profetas e seus adeptos. Manuseando o caráter grego da noção de *hairesis*, Justino inventa, no sentido próprio, a heresia, assinalando um conteúdo novo ao termo de heresia que qualifica desde então uma manifestação sectária do cristianismo. A isso se acrescenta também a ideia de que é possível fazer, como nos tratados sobre as escolas de filosofia, uma verdadeira genealogia dos mestres do erro, a começar por uma figura ancorada no *corpus* bíblico canônico, Simão de Samaria (capítulo 8 dos Atos dos Apóstolos). Malgrado a ausência do tratado contra as heresias de Justino, pode-se reconstituir, a partir de seus utilizadores, a seguinte sucessão dos hereges: Simão, Menandro, Marcião, Valentim, Basílides e Saturnino[4].

A refutação heresiológica

Este nascimento da reflexão cristã sobre a heresia deve ser restituído ao campo das dificuldades gerais vividas pelo cristianismo do segundo século: a ruptura com o meio sociológico judaico de origem, a crise suscitada pela crítica radical do cânon bíblico judaico desenvolvida por Marcião e o marcionismo, a persistência de práticas judaicas (alimentares, calendares, cultuais em geral) no seio das comunidades cristãs, mas também a floração de grupos que os Pais da Igreja qualificarão mais tarde de gnósticos; tudo isso contribui para o manuseio de um discurso de exclusão em que a heresia ganha em força e em precisão, a ponto de dar nascimento a um gênero literário novo, o tratado heresiológico, que é a exposição seguida da refutação de uma ou de várias doutrinas. Entre os diversos tratados contra as heresias, nós tomaremos três, os mais conhecidos e mais úteis a nosso propósito: o *Contra as heresias*, de Irineu de Lyon, a *Refutação* atribuída a um certo Hipólito, e o *Panarion*, do bispo Epifânio de Chipre.

O *Contra as heresias*, de Irineu

Esse tratado, datado de 185 aproximadamente, traz o seguinte subtítulo: "Detecção e refutação da falsamente chamada gnose". Trata-se de um manual de heresiologia para desvelar o vasto panorama de tendências diversas que vicejaram até por volta do fim do segundo século. O original grego subsiste apenas em algumas longas citações no *Panarion*, de Epifânio, porém, uma tradução latina do século quarto, sem dúvida remanejada em certos pontos em relação ao original grego, ilustra a dimensão do combate contra os desvios no seio do cristianismo antigo[5]. Se Justino criticou as doutrinas de seus adversários, tingidas de filosofia, descobre-se com Irineu de Lyon que o combate contra os desvios passa por um aparelho institucional, o episcopado monárquico, que tende a se generalizar nessa época, isto é, um episcopado secundado por um colégio de presbíteros e diáconos, no lugar de um conselho de anciãos, responsável pela vida das comunidades até então. Por isso, não espanta que o combate contra a heresia se apoie na exposição de uma regra de verdade, um tipo de formulação versátil dos pontos essenciais da fé (*Adv. Haer.*, I,

10 e 22), repousando sobre uma tradição (*Adv. Haer.*, III, 3, 1ss.), ela mesma garantida pela sã sucessão do carisma episcopal. Doravante, cabe ao bispo garantir a sanidade da transmissão da fé cristã (*Adv. Haer.*, IV, 26, 2-5) e se precaver dos perigos causados pela infiltração de doutrinas heréticas no próprio seio das comunidades.

A refutação de Irineu é construída em duas partes de extensão desigual: o livro I expõe a variedade dos sistemas criticados; os livros II a V desenvolvem a refutação propriamente dita, retomando os argumentos expostos no primeiro livro. No livro I, nota-se que o primeiro terço é consagrado a uma longa exposição da doutrina de gnósticos valentinianos, discípulos de um certo Ptolomeu (I, 1-9), acompanhada de vários anexos sobre as variantes do sistema valentiniano, como aquele de Marco, dito o Mago, devido a seu gosto pelas especulações cifradas (I, 13-21); dois lembretes da regra de verdade (I, 10 e 22) entrecortam esses desenvolvimentos; na última parte do livro I, até o fim (23-31), Irineu tece uma genealogia do erro que desenvolve aquela de Justino e será frequentemente retomada no futuro: Simão, o Mago, Menandro, Saturnino e Basílides, Carpocrácio, Cerinto, Ebionitas, Nicolaítas, Cerdão, Marcião (I, 23-27) e algumas seitas diversas, como a que ele chama de Barbeliotas (I, 29) e os Ofitas (I, 30). Atualmente, todas essas apresentações acerca desses sistemas tão diversos, cujo caráter gnóstico não é sempre provado, merecem um reexame crítico aprofundado, tanto em comparação com outros tratados de heresiologia antiga, quanto com a documentação gnóstica original, aí compreendidos os manuscritos coptas de Nag Hammadi, descobertos em 1945.

A *Refutação* atribuída a Hipólito

Malgrado alguns testemunhos antigos e a tradição manuscrita que ligaram essa obra a Orígenes, a identidade de seu presumido autor, um certo Hipólito, é objeto de controvérsias. Ela se situa, de acordo com P. Nautin, por volta do ano 240, num contexto episcopal, como indica o prólogo (1, 6). Posto que o herege mais recente indicado se chama Calisto — em Roma entre 217 e 222 —, pensou-se, há mais de um século, em atribuir essa obra magistral ao adversário de Calisto, Hipólito de Roma; todavia uma comparação das obras de Hipólito com as tendências doutrinais dessa refutação exclui tal possibilidade.

O título da obra, *Sistemas filosóficos* (ou *Philosophoumena*), indica a orientação da refutação. Ainda que se conservem apenas cerca de quatro quintos de sua tradição manuscrita, é possível notar que a exposição das doutrinas dos gregos (livros I a IV; entretanto, hoje não mais se possuem os livros II e III), seguida da exposição das doutrinas dos heresiarcas (livros V a IX), precede a exposição da doutrina cristã, portanto ortodoxa (livro X). A lembrança do plano, no início do último livro, precisa que a primeira parte se refere tanto aos filósofos gregos quanto aos bárbaros, egípcios, caldeus ou babilônicos. Para o autor da refutação, a verdade não pode ser encontrada nas filosofias da Antiguidade, nem nas práticas mágicas das sabedorias bárbaras, ainda que elas sejam mais antigas e veneráveis que as doutrinas dos heresiarcas.

Como observa D. A. Bertrand[6], o método de refutação se reduz à apresentação das semelhanças entre um sistema herético e uma doutrina filosófica. A semelhança basta para exprimir a dependência e serve para desqualificá-la. Aplicando as armas de seu predecessor Irineu (a heresia é demoníaca, multiforme, recente, fruto de uma sucessão de erros), o autor explora o tema do plágio; esse tema não é novo na literatura apologética cristã, porém, no discurso heresiológico é admiravelmente explorado para manifestar que os sistemas dos hereges não são mais do que uma variante, debaixo de outros nomes, dos sistemas filosóficos anteriores; é assim que os setianos tomam emprestado de Orfeu; Simão, o Mago, dos mágicos e poetas; Valentim, de Pitágoras e Platão; Basílides, de Aristóteles; Cerinto, dos egípcios e Noeto, de Heráclito, para citar somente alguns exemplos. O caráter bastante sistemático das exposições sobre os heresiarcas ligados às doutrinas filosóficas deixa entrever algumas falhas, pois certos heresiarcas não estão bem amparados filosoficamente e, além disso, certas correntes filosóficas não tiveram descendência herética. Pode-se, então, concluir que a refutação se assemelha à observação enciclopédica de um autor que se remete tanto aos gregos quanto aos confins intelectuais do Império, em vias de serem cristianizados. As dimensões geográficas do propósito heresiológico coincidem com a vontade do cristianismo de então de afrontar a totalidade do mundo romano habitado. Da mesma maneira que os funcionários imperiais garantem a elevação dos impostos, mesmo nas províncias mais distantes, o discurso heresiológico classifica, etiqueta e faz recuar os limites da expansão territorial da ortodoxia. Tanto quanto

Irineu pretendia tecer uma história das heresias, a partir de uma construção artificial de uma genealogia do erro, a refutação atribuída a Hipólito visava a uma descrição geográfica dos limites do intelecto: a heresia doravante possuía uma dimensão universal.

O *Panarion*, de Epifânio

Datada dos anos 374-376, essa obra só foi verdadeiramente estudada nos últimos anos[7]. A despeito do título que evoca uma amassadeira de pães, Epifânio construiu uma caixa de primeiros socorros contra as mordidas das feras venenosas que são os hereges. Nesse tratado, 80 heresias são fustigadas, à semelhança das concubinas do Cântico dos Cânticos (6, 8-9). Cada heresia corresponde a um remédio para que a única esposa de Cristo, a Igreja, possa vencer a multiplicidade das doutrinas adversas. Epifânio dá forma narrativa, por meio de um bestiário venenoso, à utilização da figura da serpente do livro de Gênesis, identificada ao diabo como pai de todas as heresias. O propósito enciclopédico da refutação atribuída a Hipólito é ainda desenvolvido por Epifânio a ponto de qualificar como heresia toda uma série de grupos e de seitas que não tinham nada a ver com o perímetro da ortodoxia cristã: as heresias podiam ser pré-cristãs, de Adão até Cristo, passando pelo barbarismo, o citismo, o helenismo ou o judaísmo. Entre as heresias cristãs, percorre-se com Epifânio uma cronologia, de Simão, o Mago, às querelas teológicas do século IV, que passa pela crise ariana e os conflitos derivados, até os mais recentes desenvolvimentos dos antidicomarianitas, dos coliridianos e dos messalianos. Como seus predecessores, Epifânio registra as fontes originais com grande fidelidade; e como seus predecessores, exibe as manias da heresiologia com esquemas estereotipados: seu costume de fazer um retrato tipificado dos heresiarcas, sua obsessão por dar um nome a cada desvio, por fazer cada grupo remontar a um ancestral no erro e, sobretudo, seu defeito de amalgamar certas tendências entre si para melhor desqualificá-las. Dessa maneira, a refutação consiste em sublinhar o caráter blasfematório dos propósitos heréticos sobre a base de uma rejeição ou de uma má compreensão das Escrituras canônicas. Não convém dar fé a todos os intentos de Epifânio, sobretudo quando critica os costumes depravados dos hereges— atacar a moralidade duvidosa dos hereges é um

traço característico da heresiologia. O *Panarion* constitui, portanto, um reservatório etnológico do erro que deve ser completado por uma análise da história do cristianismo ortodoxo na metade do século IV.

Esta breve consideração dos três monumentos da literatura heresiológica não deve levar a crer que a posteridade dos manuais de refutação das heresias se limita à Antiguidade cristã de língua grega. Ao examinar os manuais recentes sobre as heresias que acompanham as reviravoltas de cada época da história do cristianismo, é consternador perceber que a visão de uma Igreja cristã una e indivisa desde as origens não foi definitivamente abandonada, e isso apesar dos trabalhos de W. Bauer (1934, reeditados por G. Strecker em 1964 e traduzidos nos Estados Unidos em 1971)[8], para quem a ortodoxia não pode ser a primeira e a heresia, a segunda; para o cristianismo antigo, a aplicação da ortodoxia resulta do combate a uma certa diversidade. O recurso à nova documentação confirma a intuição de W. Bauer; porém, ao mesmo tempo, deve-se ultrapassá-la, pois ela é demasiado tributária de uma problemática normativa. Não basta inverter as relações entre ortodoxia e heresias; deve-se, ainda, mais do que no passado, estabelecer uma geografia da expansão do cristianismo que leve em conta o conjunto da documentação que atualmente está ao nosso alcance. A esse respeito, o testemunho dos Pais da Igreja é indispensável; todavia, ele não constitui mais o único critério de julgamento que permite a reconstituição das origens do cristianismo.

A exegese dos gnósticos

O problema exegético na perspectiva da heresiologia

No seio da grande narrativa consagrada à doutrina valentiniana (*Contra as heresias* I, 1-9), Irineu de Lyon empreende um começo de refutação dos métodos exegéticos dos gnósticos (I, 8-9). Vê-se aí uma argumentação precisa que leva em conta a terminologia técnica dos próprios gnósticos e de seus procedimentos exegéticos[9]:

De acordo com sua doutrina, os profetas não pregaram, nem o Senhor ensinou, nem os apóstolos transmitiram, e assim eles se gabam de ter recebido um

conhecimento mais excelente do que todos os outros homens. Fazendo referência a textos estranhos às Escrituras e se apoiando neles, como dizem, para tecer cordas com areia, eles não se esforçam menos para acomodar, de uma maneira plausível, aos seus dizeres tanto as palavras do Senhor, quanto os oráculos dos profetas ou ainda as palavras dos apóstolos a fim de que sua ficção não pareça desprovida de testemunho. Eles mudam a ordem e o encadeamento das Escrituras e deslocam os membros da verdade o quanto podem. Transferem e transformam e, fazendo de uma coisa, outra, seduzem muitos homens pelo fantasma inconsistente que resulta das palavras do Senhor assim acomodadas.

É como o retrato autêntico de um rei que um hábil artista teria feito com grande cuidado no meio de um mosaico. Para apagar os traços do homem, um qualquer muda, então, o posicionamento das pedras, de maneira a fazer parecer a imagem, mal desenhada, com a de um cão ou de uma raposa. Depois, ele declara peremptoriamente que aquele é o autêntico retrato do rei executado pelo hábil artista. Mostra as pedras — as mesmas que o primeiro artista tinha corretamente disposto para desenhar os traços do rei, mas que o segundo acaba de transformar de maneira vil na imagem de um cão —, e, pelo brilho das pedras, ele chega a enganar os simples, isto é, aqueles que ignoram os traços do rei, e os persuade de que esta detestável imagem de raposa é o autêntico retrato do rei. É exatamente da mesma maneira que essa gente, depois de ter costurado junto contos de velhas, arranca disso, além dos textos, sentenças, parábolas e pretende acomodar as palavras de Deus aos seus dizeres.

A célebre parábola do mosaico do retrato do rei transformado em raposa — a raposa da heresia[10] — ilustra o objeto principal da polêmica de Irineu; segundo ele, os gnósticos acomodam as palavras das Escrituras aos seus mitos e suas ficções, "contos de velhas", de acordo com a expressão tirada da polêmica paulina (1Tm. 4, 7). A leitura bíblica dos gnósticos é apresentada assim como uma leitura acomodadora; ela procura tornar plausíveis os sentidos das Escrituras que os gnósticos confirmam graças à interpretação dos testemunhos e se apoiando nos conhecimentos esotéricos, dos quais eles reivindicam a propriedade; "com efeito, eles se gabam de ter recebido conhecimento mais excelente do que todos os outros homens". Irineu apresenta esse tipo de exegese como um arranjo de peças e pedaços, incoerentes entre si, tirados de textos estranhos às Escrituras. Ainda segundo Irineu, o método exegético dos gnósticos consiste em deslocar o sentido dos textos bíblicos, em transformar o conteúdo dos textos canônicos, em transferir o sentido de um texto para

um outro, em subverter a ordem e o encadeamento das Escrituras. Percebe-se aqui a terminologia da própria exegese iriniana que afirma que o plano divino de salvação — não a providência dos gnósticos — organiza o sentido das Escrituras; o encadeamento do Novo Testamento com o Antigo constrói um argumento narrativo que permite passar da antiga à nova aliança e ler todos os textos do Antigo Testamento como se se tratasse de uma prefiguração de Cristo e de toda a economia cristã. O desdobramento do plano de salvação, que faz a exegese passar de um texto a outro, obriga a uma leitura orientada do *corpus* canônico; para Irineu, não se podem interpretar os textos fora de seu contexto, isto é, fora do plano de salvação; tudo deve concorrer para uma leitura cristã, e mesmo cristológica, do *corpus* bíblico. A força da proposta exegética de Irineu reside em sua ancoragem canônica, ao contrário do que é dito dos gnósticos, baseados em "ficção" (*figmentum*, na tradução latina; *plasma* ou fabricação literária, na citação grega, segundo Epifânio, *Pan.* 31, 24, 1). Encontra-se aqui o traço de uma polêmica viva entre os gnósticos e os antignósticos; os gnósticos são frequentemente acusados de utilizar narrativas, fábulas, mitos, cenários de peças teatrais ou mesmo farsas[11] para expor suas doutrinas. Reconhece-se nisso a polêmica cristã contra a utilização da mitologia clássica na exegese dos textos bíblicos[12]. Dito de outro modo, para Irineu, os gnósticos praticam a alegoria a fim de dar um sentido como que "acomodado" aos textos bíblicos, como se eles interpretassem textos homéricos.

A repetição da tripartição profetas–apóstolos–Senhor ou pregação–transmissão–ensinamento ou oráculos–palavras–parábolas ou textos–sentenças–parábolas indica a problemática de Irineu para articular um sentido das Escrituras que dê conta de uma hierarquia entre os textos: passa-se dos profetas aos apóstolos, e dos apóstolos ao Senhor; ora, é precisamente em torno desse tipo de questão que se organiza também a exegese valentiniana.

Ao contrário do que apresenta Irineu, os gnósticos valentinianos não procuram fazer que se tome o retrato de uma raposa pelo do rei; eles estabelecem um critério firme de hierarquia entre os textos que servem para interpretação; o *corpus* profético deve ser iluminado pelo das palavras apostólicas, elas mesmas interpretadas à luz das palavras de Jesus, uma espécie de cânon no cânon. É o que se observa no

tratado de hermenêutica conservado por Epifânio (*Pan.*, 31), atribuído ao valentiniano Ptolomeu e intitulado *Carta à Flora*[13].

Os gnósticos e o Antigo Testamento

Contrariamente a algumas ideias herdadas, os gnósticos faziam exegese de certos textos do Antigo Testamento[14]. A *Carta à Flora*, de Ptolomeu, estabelece um método de leitura que evita as armadilhas da leitura tipológica dos textos do Antigo Testamento (leitura análoga àquela de Irineu) e descarta o método radical daqueles que rejeitam o Antigo Testamento, à maneira dos marcionitas. Os valentinianos propõem uma via média de crítica literária bastante original. Partindo da controvérsia de Jesus sobre o divórcio (Mt. 19), que remete à Escritura bíblica e à sua interpretação pelos antigos, Ptolomeu expõe um método que distingue três tipos de textos no *corpus* da Bíblia judaica: as palavras de legislação pura (por exemplo, o decálogo), as palavras misturadas com o mal e a injustiça (por exemplo, a lei do talião) e as partes típicas e simbólicas destinadas a serem transpostas, reinterpretadas (por exemplo, as prescrições sacrificiais). O sistema ptolomaico, do qual evocamos aqui apenas uma parte, mostra que o critério fundamental que permite hierarquizar as diferentes espécies de textos é a utilização das palavras do Senhor. Aquilo que Irineu critica é, pois, efetivamente atestado pela documentação original dos gnósticos, e poder-se-iam citar outros exemplos de exegese confirmando os propósitos de Ptolomeu acerca da exegese alegórica de textos do Antigo Testamento, em ambiente valentiniano (por exemplo, *Excertos de Teódoto*[15], ou *Evangelho de Felipe* sent. 125[16]) e não valentiniano[17]. As coletâneas de palavras do Senhor servem de critério para a interpretação dos textos bíblicos.

O melhor exemplo sobre a exegese alegórica dos gnósticos, conservado pela documentação copta de Nag Hammadi, continua sendo a meditação intitulada *Exegese da alma*[18], que apresenta uma reflexão sobre a sorte da alma ligada à vida num corpo terrestre. Esse tratado gnóstico é construído sobre um duplo jogo de citações retirado do *corpus* bíblico canônico (no caso, os profetas), e da *Odisseia*. Dessa forma, na página 136, após a citação de Isaías 30, 15 e 30, 19-20, o arrependimento da alma é comparado àquele de Ulisses:

> Estabelecido na ilha, chorando, sofrendo e desviando seu rosto das palavras e dos enganos de Calípso, desejando ver seu país natal e uma fumaça que de lá se elevasse, [Se não tivesse recebido] ajuda do céu, ele [não teria podido entrar] em sua casa (cf. *Odisseia*, I, 48; IV, 455; I, 57). Ademais, Helena diz: "[meu coração] se desviou de mim; quero retornar a mim". Com efeito, ela se lamentava, dizendo: "Foi Afrodite que me enganou. Ela é que me trouxe para fora de minha terra natal. Abandonei minha única filha da mesma forma que meu marido que é bom, sábio e belo" (cf. *Odisseia*, IV, 261). Ora, quando a alma deixa seu esposo perfeito devido ao engano de Afrodite — aquela que é responsável pela geração desse lugar —, sofrerá, por isso, injúrias. Se, pois, ela se lamenta e se arrepende, isso a fará retornar ao interior de sua casa. Também Israel não teria sido visitado outrora para ser conduzido fora da terra do Egito, a casa da escravidão, se não tivesse dirigido lamentações a Deus e chorado por causa da dureza de suas corveias. Está também escrito nos Salmos [...].

Segue uma longa citação do Salmo bíblico 6, 7-10. Eis um exemplo de texto que justifica a perspectiva de A. Harnack, segundo a qual os gnósticos atestariam a helenização do cristianismo desde o início do segundo século de nossa era. A exegese bíblica se vale da ajuda da interpretação alegórica de textos homéricos.

O caso de Valentim

A exegese alegórica de textos veterotestamentários pode ser ilustrada de numerosas maneiras, seguindo as pistas da exegese valentiniana dos textos do Novo Testamento. O comentário do prólogo do quarto evangelho constitui um lugar-comum da exegese valentiniana atestado tanto pelas fontes diretas (por exemplo, *Excertos de Teodoto*, 6-7) quanto pelas indiretas (por exemplo, Irineu, *Contra as heresias*, I, 8, 5; Orígenes, *In Ioannem*[19]). Já que o caso de Valentim foi objeto de um trabalho recente de David Dawson[20], parece-nos instrutivo remeter a essas páginas que interpretam o método exegético da alegorese de Valentim como um elo entre a exegese judaica de Filão de Alexandria e a exegese cristã de Clemente de Alexandria, no fim do segundo século.

Quando se pensa na distinção fundamental entre o texto a comentar e o texto do comentário, percebe-se que essa distinção nem sempre aparece formalmente nas obras de comentários alegóricos, durante a

Antiguidade; e mais, certos comentadores procuram apagar todo traço do texto original a comentar. Ainda que se encontrem alusões ou ecos a eles, nem sempre temos um texto preciso. Se tomamos, por exemplo, o comentário exegético de Filão de Alexandria sobre a narrativa da criação do Gênesis (*De opificio mundi*, 29, a propósito de Gn. 1, 1-5), notamos que o texto citado é bem distinto do comentário que Filão lhe dá; ao contrário, o prólogo do Evangelho de João (1, 1-18), que se inicia por uma retomada explícita do texto do Gênesis, não define o limite entre o texto bíblico ao qual se faz alusão e o comentário joanino sobre a noção de palavra; dir-se-ia, pois, que o texto do Gênesis, propriamente falando, não é um texto comentado pelo prólogo joanino; porém, o texto do Gênesis foi integrado, pelo autor joanino, a uma visão mais vasta que prolonga a reflexão judaica acerca da palavra e da sabedoria divinas quando da criação, a fim de propor a identificação da palavra divina com Jesus Cristo. Da mesma maneira, David Dawson define o método exegético de Valentim como se ele comentasse de modo alegórico seja o texto do Gênesis, seja o joanino. Dawson assim interpreta a constituição do propósito valentiniano resumindo três etapas sucessivas: na partida, há o *corpus* bíblico judaico e os diálogos platônicos, que cedem lugar a uma leitura gnóstica pré-valentiniana desses mitos; na chegada, o texto de Valentim toma forma numa nova mitologia que reinterpreta os dois níveis precedentes. Dawson demonstra esse processo a partir dos fragmentos conservados da obra de Valentim acerca da criação de Adão[21]. Com base numa reflexão tirada de Gênesis 1, 1-8; 1, 26; 2, 7 e 2, 18-19, e ainda do *Timeu* de Platão, 37 c-d, Dawson chega a reconstruir o mito gnóstico da criação do homem por um demiurgo e seus acólitos, especificando os acréscimos propriamente valentinianos acerca da deficiência de Adão em comparação a seu modelo e os meios de preencher essa deficiência por intermédio de um rito batismal, ligado ao nome e ao poder da palavra. O mérito essencial da pesquisa de Dawson é ter mostrado que o processo hermenêutico de Valentim se situa como um ensaio de nova composição alegórica que, apagando seu estatuto de comentário, se propõe como texto fundador.

Conclusão

Agora que todos reconhecem que Valentim e seus discípulos praticaram o método alegórico em suas interpretações de textos antigos, vê-se melhor, graças a Dawson, o quanto a sutileza da intenção de Valentim pode servir para "revisar" — é o termo empregado por Dawson — opiniões ou exegeses anteriores a ele. Devido a isso, os trabalhos de Dawson devem exortar os pesquisadores a melhor distinguir a bagagem gnóstica pré-valentiniana da etapa da "revisão" valentiniana; isso mostra também a importância desta pesquisa para uma melhor aproximação da história do cristianismo gnóstico em Alexandria no segundo e no terceiro séculos, e sublinha também o quanto a reflexão gnóstica valentiniana se inscreve nos quadros da história das correntes filosóficas, procurando desenvolver reflexões platônicas sobre a criação a partir de um texto como o *Timeu*.

A esse título, pode-se compreender o vigor da reação cristã ortodoxa de um Irineu que se insurge contra a exegese de textos bíblicos canônicos tendo por base de referências o *corpus* platônico. Essa reação procura articular-se a uma leitura do *corpus* do Antigo Testamento sobre o que se tornará progressivamente o Novo Testamento; uma leitura tipológica, e não mitológica, das Escrituras segundo a qual os dois Testamentos emanam de um mesmo plano divino de salvação se inscreve também na história do estabelecimento do cânon das Escrituras. Os métodos exegéticos alegóricos dos gnósticos valentinianos contribuíram, por sua vez, para reforçar a dinâmica exegética de uma exegese cristã que insiste de chofre sobre a encarnação de Cristo como chave central de interpretação do *corpus* canônico, enquanto a teoria exegética dos valentinianos passava pelo papel central da transmissão do *corpus* de palavras de Jesus como chave de leitura dos textos canônicos. O que aqui aparece em forma de debate entre diferentes métodos de exegese não deve fazer esquecer que os conflitos de interpretação vicejam em instituições e seguem as estratégias de exegetas encarregados da interpretação dos *corpus* fundadores. As refutações das heresias antigas mostram que os debates exegéticos ilustram, desde a Antiguidade, o estabelecimento de conceitos e de instituições de poder, encarregados de operar a regulamentação do sentido e da sã interpretação dos textos sagrados.

Notas

1 M. Simon, "From Greek Hairesis to Christian Heresy". In *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition.* Ed. por W. Schoedel e R. Wilken (*Théologie historique* 53). Paris: Beauchesne, 1979, pp. 101-16.

2 A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe et IIIe siècles.* Paris, 1985, t. I, cap. 1, p. 36s.

3 Ver também "L'émergence de la notion d'hérésie". In *Connaissance des Pères de l'Église*, 60, "Les Hérésies", 1985, pp. 8-11, particularmente a p. 10.

4 Segundo os trabalhos de P. Nautin. *Annuaire do EPHE, Sciences religieuses*, t. 90, 1981-82, pp. 335-6.

5 A edição desse texto se encontra na coleção Sources Chrétiennes, da editora Cerf; uma tradução completa, em um único volume, feita por A. Rousseau, foi publicada também pela Cerf em 1984.

6 "La *Réfutation de toutes les hérésies* ou le système des systems". In *Connaissance des Pères de l'Église*, 60, "Les heresies", 1995, pp. 15-8.

7 A. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine.* Paris: Beauchesne, 1992.

8 *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Beiträge zur historischen Theologie*,10. Tübingen, 1934 (R. Kraft e G. Krodel (ed.). *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity.* Filadélfia, 1971); cf. as notas críticas de A. Le Boulluec. *La notion d'hérésie*, t. 1. Paris, 1985, p. 13s.

9 Citamos a tradução de A. Rousseau e L. Doutreleau, na edição das *Sources Chrétiennes*, 264. Paris, 1979, p. 113s.

10 Cf. M. Scopello, "Le renard symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les gnostiques", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 71, 1991, pp. 73-88.

11 Deve-se recordar o plágio noticiado por Irineu, um pouco depois (*Contra as heresias*, I, 9, 4), para ridicularizar o método dos gnósticos que fazem a exegese de textos retirados de seus contextos.

12 M. Harl explicitou o uso do termo *hypothesis* pelos gnósticos e seus adversários, no artigo "Les 'mythes' valentiniens de la création et de l'eschatologie dans le langage d'Origène. Le mot *hypothesis*". In *The Rediscovery of Gnosticism*, t. 1. B. Layton (ed.). Leiden, 1980, pp. 417-25.

13 Há uma edição comentada nas *Sources Chrétiennes*, 24 bis, ed. por G. Quispel. Paris, 1966.

14 Cf. as várias contribuições do volume coletivo de K.-W. Tröger (ed.), *Altes Testament — Fruhjudentum — Gnosis.* Gutersloh, 1980.

15 F. Sagnard (ed.), *Sources Chrétiennes*, 23. Paris, 1970.

16 Ed. de J.-E. Ménard. Paris, pp. 113-5 e 242-4.

17 Cf. E. Pagels, "Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi". In C. W. Hedrick e R. Hodgson (ed.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity.* Peabody, Mass., 1986, pp. 257-85.

18 *L'exégèse de l'Âme.* Introd., trad. e coment. de M. Scopello. *Nag Hammadi Studies*, 25. Leiden, 1985.

19 Cf. a edição da coleção Sources Chrétiennes editada por C. Blanc, em particular o t. 1, n. 120. Paris, 1966.

20 D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria.* Berkeley-Oxford, 1992. Particularmente as pp. 127-82.

21 Idem, op. cit., p. 134s. A propósito dos fragmentos 1 e 4 de Valentim, segundo a classificação de Völker, respectivamente conservados por Clemente de Alexandria, *Stromate*, II, 36, 2-4, traduzido por F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne.* Paris, 1947, pp. 121-2, e *Stromate* IV, 89, 6-90, 4, traduzido por Sagnard, op. cit., pp. 123-4.

Excurso

SAINT-VICTOR DE MARSELHA NO FINAL DO SÉCULO XI: UM ECO DE POLÊMICAS ANTIGAS?*

Michel Lauwers
(Université de Nice)

Na Provença dos séculos XI e XII, a heresia ainda não parece ter preocupado as autoridades eclesiásticas[1]. A bem da verdade, o tratado de Pedro, o Venerável, "contra os petrobrusianos", dirigido aos arcebispos de Arles e de Embrun e aos bispos de Die e de Gap, parece ser o único documento a evocar procedimentos "heréticos", dos partidários de Pedro de Bruis, na Provença dessa época. O *Contra Petrobrusianos* dizia respeito realmente aos provençais? Sabe-se ao menos que, no fim do século XII, a biblioteca da Abadia de Saint-Victor de Marselha possuía um dos raros manuscritos do tratado[2]. Mas o catálogo da biblioteca abacial menciona igualmente a existência de outro manuscrito, que se aproxima de uma coletânea conservada hoje na Biblioteca Nacional de Paris (lat. 5672) proveniente, sem dúvida, de Saint-Victor, que parece testemunhar um certo interesse dos monges vitorinos pela heresia[3]. Esse manuscrito, cuja confecção parece anterior ao tratado de Pedro, o Venerável, reúne numa

* Tradução de Cláudia Regina Bovo.

mesma caligrafia, após a *Vida* do abade Isarne de Saint-Victor († 1047) (que aparece no fólio 1r-32v e cobre os quatro primeiros cadernos da coletânea), dois textos relativos aos hereges antigos: um pequeno tratado atribuído ao papa Leão I (fól. 35r-46v, quinto e sexto cadernos) e uma carta de Agostinho (fól. 48r-62v, sétimo caderno).

As partes do dossiê

Composta, talvez, por volta de 1070, a *Vida* de Isarne, que dirigiu a comunidade marselhesa entre 1021 e 1047, exalta a figura do santo abade[4]. A disciplina monástica tinha sido restaurada em Saint-Victor entre o fim do século X e o início do século XI[5]. Após ter evocado nos primeiros capítulos a chegada do jovem Isarne a Saint-Victor, onde "poucos irmãos... começavam então a viver muito regularmente", o autor apresenta sua ação como uma iniciativa de restauração "deste monastério tão célebre no mundo inteiro, que o bem-aventurado Cassiano tinha outrora construído", mas que, "destruído pelos Vândalos", tinha sido arruinado. Além do monumento literário que constitui a narrativa hagiográfica, um monumento de pedra conservava a lembrança de Isarne: uma impressionante tumba de jacente com a efígie do defunto abade, cuja longa inscrição exalta o "piedoso e santo abade" que "governou fielmente e com doçura por 27 anos o rebanho do Senhor" e "ensinou o que fez e incitou seus discípulos a serem piedosos"[6].

Com efeito, sob o abaciado de Isarne, o domínio e o poder de Saint-Victor conheceram um crescimento espetacular, preparando os monges para ocupar o topo de uma importante congregação, que reunirá, ao final do século, igrejas e priorados da Catalunha até a Sardenha. É, sem dúvida, um pouco antes ou um pouco depois da morte de Isarne, coincidindo com a eleição do papa reformador Leão IX, que os vitorinos forjam uma carta (que datam de 1005), na qual a "liberdade" de seu monastério é afirmada[7]. Em seguida, Gregório VII iria apoiar-se na poderosa abadia, que, como Cluny, escapava ao poder temporal e encontrava-se isenta da jurisdição episcopal. O autor da *Vida* — que, sem dúvida, escreve nesse momento — evoca as relações estreitas mantidas por Isarne com o chefe da mais importante congregação monástica da

época, o abade Odilon de Cluny: os dois homens são apresentados como "duas luzes do mundo"[8].

No manuscrito de Paris, dois textos anti-heréticos acompanham a *Vida* de Isarne. A carta de Agostinho, na qual os "hereges" são interpelados diversas vezes, refere-se à Encarnação: trata-se de uma resposta a um certo Volusiano, que teria perguntado a Agostinho "como pode ser que o soberano mestre do mundo tenha sido encerrado no corpo de uma virgem..."[9]. O tratado atribuído ao papa Leão I (440-461) é na realidade um centão confeccionado a partir de excertos de sermões e cartas do papa, que refuta as heresias cristológicas do V século, em particular aquelas de Êutico e de Nestório[10].

A montagem de textos efetuada a partir da obra de Leão Magno é atestada em três outros manuscritos, todos datados do século XII: o primeiro reúne os escritos polêmicos e anti-heréticos de Jerônimo (contra os pelagianos e contra Vigilâncio)[11]; o segundo compreende os sermões e as cartas de Leão Magno, textos antipelagianos, assim como os 18 primeiros cânones do concílio de Reims de 1148[12]; o terceiro manuscrito, proveniente de Reims, é uma coletânea de sermões e cartas do papa Leão I[13]. Tal coincidência cronológica entre os diferentes testemunhos do tratado atribuído a Leão Magno torna provável sua fabricação entre os séculos XI e XII. Assim, antes da era dos tratados polêmicos originais, que se abrem, segundo Dominique Iogna-Prat, com o *Contra Petrobrusianos* de Pedro, o Venerável, era usual reunir textos antigos relativos à heresia e organizá-los em dossiês que pareciam relativamente coerentes.

A composição da coletânea

A escrita do manuscrito latino 5672, datada pelos especialistas do último quarto do século XI, o caráter estritamente local do culto de Isarne, a menção no manuscrito — no final da *Vida* — de uma celebração da festa do santo e, por fim, a presença no século XIV da coletânea na biblioteca de Urbano V — antigo abade de Saint-Victor, que procedeu ao reco-

nhecimento e ao traslado das relíquias de Isarne — são alguns dos argumentos que levam a pensar que o manuscrito foi redigido em Saint-Victor e utilizado nessa abadia[14]. Se admitimos que a narrativa hagiográfica, ou ao menos a coletânea que contém uma cópia dessa narrativa, foi composta em Saint-Victor no último quarto do século XI, precisamos saber se foi precisamente entre 1080-1100 que os monges confeccionaram seu mais importante cartulário[15]. Ora, nesses mesmos anos as diretrizes gregorianas impuseram-se e triunfaram na Provença, sob a condução do abade de Saint-Victor, entre outros. A confecção da coletânea compreendendo a *Vida* de Isarne e a elaboração do grande cartulário fariam assim parte de uma campanha escrita, conduzida pela abadia de Marselha, estreitamente vinculada à difusão da reforma gregoriana naquela região.

Introduzida muito cedo — em 1057 — na Provença, a reforma provocou violentas reações, rendeu-se em 1070 e retornou, de uma vez por todas, em 1080. No fim do século XI, escreve Jean-Pierre Poly, "os gregorianos tinham sido bem-sucedidos, pela ameaça e persuasão, no grande esforço de colocar os seus à frente de quase todos os bispados provençais"[16]. O mundo monástico não foi estranho ao sucesso do movimento reformador. Em 1065, um abade reformador, Bernardo, é eleito e colocado à cabeça de Saint-Victor. O monastério iria daí em diante ajudar os legados intransigentes de Gregório VII. Na primavera de 1077, o abade Bernardo em pessoa foi encarregado pelo papa de uma legação na Alemanha junto ao imperador Henrique IV. Feito prisioneiro, depois libertado graças à intervenção do abade Hugo de Cluny, Bernardo permaneceu por um ano na abadia de Hirsau, onde iniciou os monges nos usos vitorinos, antes de voltar para Marselha na primavera de 1079[17]. O estilo germânico da escrita e das iniciais ornadas do manuscrito de Paris, constatado pelos paleógrafos[18], seria decorrente do fato de que um copista e iluminador originário do Império, talvez da abadia de Hirsau, tivesse vindo a Saint-Victor com o abade Bernardo?[19] Não se pode esquecer que, no prólogo da *Vida* de Isarne, o próprio hagiógrafo explica que era estrangeiro ao monastério de Saint-Victor e que havia chegado a Marselha em data recente[20].

Após o retorno de Bernardo, Gregório VII endereçou uma bula a Saint-Victor, pela qual confirmava todas as possessões da abadia. Em 1080, numa bula dirigida à abadia de Hirsau, da qual ele aprovava a reorganização, o papa apresentava Saint-Victor como um monastério-modelo, do

mesmo modo que Cluny[21]. À frente da comunidade marselhesa, Ricardo, gregoriano convicto, cardeal e legado pontifício, sucedeu a seu irmão Bernardo, morto durante o verão ou o outono de 1079. Foi então que os monges de Saint-Victor começaram seu cartulário e fabricaram possivelmente o manuscrito que atualmente é conservado em Paris. Em suma, os abades Bernardo e Ricardo "reorientaram", pode-se dizer, a obra de seu predecessor Isarne: uma conexão foi estabelecida entre os empreendimentos do santo abade (em direção ao crescimento e à autonomia do poder de Saint-Victor) e a reforma gregoriana sustentada pelos abades de Saint-Victor. Um interesse pela heresia é perfeitamente concebível em tal contexto.

Santidade, reforma e heresia

A vizinhança entre uma *Vida* de santo e textos anti-heréticos não é fortuita. Frequentemente, na Idade Média, a santidade e a heresia foram definidas uma em relação à outra: a evocação das margens permitia redefinir o centro, formular uma ordem social, tanto de maneira negativa, designando o herético, quanto de maneira positiva, elaborando uma figura de santidade. Se o autor da *Vida* evoca, várias vezes, o caráter "recente" e "moderno" da figura de Isarne[22], ligada que estava aos movimentos de reforma que atravessaram o século XI, os dois textos que se seguem à *Vida* remetem às heresias e às polêmicas do século V: a antiguidade de seu objeto, no entanto, não rouba nada à sua atualidade, nem à sua eficácia suposta. Certo número de textos fundadores, notadamente patrísticos, como os escritos de Agostinho sobre a heresia — dos quais nós sabemos que a abadia de Saint-Victor possuía um exemplar do fim do século XII[23] —, faziam parte do arsenal anti-herético utilizado pelos clérigos dos séculos XI e XII. Os eruditos haviam-se posto a exumar e recopiar os textos de autoridade, procedendo, às vezes, a montagens de citações, como foi o caso dos escritos de Leão Magno. Certas contestações eram relacionadas às heresias anteriormente combatidas pelos Padres. Foi assim que Pedro, o Venerável, pôde acusar um monge de ter caído na heresia "apolinarista", do herege Apolinário, um dos hereges citados no tratado atribuído a Leão Magno[24].

No mais, as questões cristológicas e trinitárias que estão na origem da maioria das heresias da Antiguidade foram frequentemente invocadas pelos reformadores e pelos polemistas. O manuscrito de Paris testemunha a seu modo. Na *Vida* de Isarne, que relata sobretudo a maneira como o abade governava sua comunidade e cavalgava aos quatro cantos da Provença para lutar contra os senhores depredadores e para defender os camponeses, o único desenvolvimento doutrinal sustenta-se sobre a Trindade. O autor chega a contar uma pesca miraculosa, da qual se beneficiaram os monges, na véspera de Natal, quando o mar, agitado, deu apenas uns poucos peixes. Graças às preces do abade Isarne, a Trindade enviou três grandes golfinhos em direção ao barco de um irmão: "esse, como alguém que honra um só Deus em três pessoas, com admirável destreza, feriu um golfinho com seu tridente de ferro e lhe cortou a garganta...". Sublinhando que havia três pescadores no barco, três golfinhos, três redes e um tridente, o hagiógrafo se lança numa pequena exposição sobre a Trindade[25]. A profissão de fé trinitária — quer dizer, a "confissão" pelos fiéis de sua fé "em Deus Pai Todo-Poderoso, em Jesus Cristo, seu único Filho, nascido do Espírito Santo e da Virgem Maria" — é apresentada em um pequeno tratado atribuído a Leão Magno, que se segue à *Vida* de Isarne, como a melhor resposta aos hereges de todos os tipos, única susceptível de "destruir suas iniciativas"[26]. Na medida em que recusam tal profissão de fé, contida no símbolo de Niceia, os hereges devem ser assimilados uns aos outros e atingidos pelo anátema[27]. Os clérigos dos séculos XI e XII não viam as coisas de forma diferente. Para os reformadores gregorianos, a simonia constituía uma heresia contra a Trindade. Em 1057, o então arquidiácono Hildebrando, legado e futuro papa Gregório VII, encontrava-se num concílio em Lyon, onde o arcebispo de Embrun, que estava presente, fora acusado de simonia. Hildebrando o colocou à prova, exigindo dele uma profissão de fé na Trindade. Como o prelado simoníaco não conseguiu pronunciar o nome do Espírito Santo, foi deposto imediatamente[28]. Na mesma época, em Milão, Landolfo Cotta, chefe da Pataria, introduzia seus discursos contra a simonia por meio da profissão da fé trinitária[29]. Inspirada no interrogatório normativo do bispo antes de sua ordenação (o que explica, no mais, a prova imposta ao arcebispo de Embrun), atestada em várias *Vidas* de santos contemporâneos da reforma gregoriana (como aquela de João Gualberto, fundador de Vallombrosa e pregador antissimoníaco, escrita pelo antigo patarino André de Strumi entre 1092 e 1095), a profissão de fé trinitária foi largamente utilizada para reconhecer e qualificar a heresia, desde a primeira metade do século XI[30]. No final do século XII, enquanto os eruditos discutiam sobre a Trindade referindo-se aos debates da Antiguidade — Gilberto de la Porrée, cujas teses foram condenadas em 1148 no concílio de Reims, é justamente o autor de um comentário sobre o tratado de Boécio *Contra Êutico e Nestório*[31] —, a profissão de fé trinitária ainda foi imposta a Valdo antes de sua condenação; depois, no início do século seguinte, exigida dos arrependidos do valdeísmo, discípulos de Durand de Huesca e de Bernardo Prim[32].

Assim, as considerações de Leão Magno sobre os hereges do século V, que o milagre "trinitário" do qual se tinham beneficiado o abade Isarne e seus monges repercutiu, encontravam-se com as preocupações reformadoras dos monges vitorinos. Talvez elas lhes fornecessem, desde o fim do século XI, ferramentas necessárias para lutar contra os adversários da reforma e para "inventar heréticos".

Notas

1 Devo a Monique Zerner o essencial do que conheço sobre a Provença medieval, bem como numerosas observações que me ajudaram a redigir este texto.

2 O catálogo da biblioteca abacial menciona várias obras de Pedro, o Venerável: "Liber P. abbatis cluniacensis contra legem mahomet [...] Volum. predicti magistri abatis contra hereticos, iudeos et paganos" (nº 61 na *Notitia librorum monasterii S. Vitoris prope Massiliam*, editada por J. A. B. Mortreuil, *L'ancienne bibliothèque de l'abbaye Saint-Victor*. Marselha, 1854, pp. 53-63). De fato, a tradição manuscrita (muito reduzida) dos tratados polêmicos de Pedro, o Venerável, atesta a ligação entre o *Contra iudeos* e o *Contra Petrobrusianos*. Sobre a biblioteca: J. Chelini, "La bibliothèque de Saint-Victor au Moyen Âge". In *Provence Historique*, t. 16, 1966, pp. 520-7; D. Nebbiai-Dalla Guarda, "Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines du Languedoc et de la Provence. État de la question et perspectives de recherches". In *Cahiers de Fanjeaux*, t. 31 (*Livres et bibliothèques, XIII-XV siècle*), 1996, em particular as pp. 70-9.

3 Na *Notitia*: "Volum. de vita Sancti Ysarni" (nº 56). O manuscrito Paris, B. N. lat. 5672 (= Regius 4609) provém da biblioteca de Urbano V († 1370), antigo abade de Saint-Victor. Um inventário da biblioteca de Urbano V menciona, em 1369, uma *Vita sancti Usardi* (sic) *abbatis*, descrita em seguida com mais precisão no inventário de 1375: *Item in volumine signato per CCXXXVIII vita beati Ysarni abbatis et Augustinus ad Volusianum* (F. Dolbeau, "Anciens possesseurs des manuscrits hagiographiques

latins conservés à la B. N. de Paris". In *Revue d'historie des textes*, t. 9, 1979, p. 212; M. H. Jullien de Pommerol e J. Monfrin, *La Bibliothèque pontificale à Avignon et à Peniscola*, t. 2. Roma, 1991, p. 943.

4 *Vita sancti Ysarni*, editado na *AA.SS. Septembre*, t. 6, pp. 737-49. Não é possível datar a *Vita* com precisão. No prólogo, o autor conta que os doentes iam até a tumba de Isarne *recens defuncti*. Embora morto "récentemente", Isarne recebia significativo afluxo de visitantes em relação aos "inúmeros" santos e mártires cujas relíquias se encontravam na abadia. Em seguida, o hagiógrafo dá os nomes de dois monges de Saint-Victor que tinham conhecido Isarne, dos quais ele havia recolhido o testemunho. Enfim, ele menciona o episcopado de Raimbaldo de Arles († 1069) de uma maneira que permite pensar que já estivesse morto. Como observou P-A. Sigal, fundamentando-se em várias passagens da *Vida*, o autor escreveu uma primeira versão de sua obra, a qual leu diante de seus irmãos para suscitar novos testemunhos. Estes foram integrados na redação definitiva ("Le travail des hagiographes aus XI^{e} et XIII^{e} siècles". In *Francia*, t. 15, 1987, p. 176).

5 No fim do século X, uma pequena comunidade tinha restaurado em Saint-Victor uma vida monástica conduzida segundo a regra de São Bento. Em 977, o bispo de Marselha Honorato dotou-a com alguns bens. Em 1005, o bispo Pons decretou a eleição como abade do então preboste Guifredo, monge da abadia reformada de Psalmodi, que administrava a comunidade marselhesa havia alguns anos.

6 Texto do epitáfio e tradução em R. Favreau, J. Michaud e B. Mora, *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, t. 14 (Alpes-Maritimes, Bouches-du-Rhône, Var). Paris, 1989, pp. 99-102, com remissão à bibliografia.

7 J-P. Poly, *La Provence et la société féodale (879-1166). Contribuition à l'étude des structures dites féodales dans le Midi*. Paris, 1976, pp. 72-4, 183-4, 343, 421-3; J-P. Poly, M. Aurell e D. Iogna-Prat, "La Provence". In *Les sociétés méridionales autour de l'an Mil. Répertoire des sources et documents commentés*. Paris, 1992, pp. 342-3, 380-1, 421; P. Amargier, *Um âge d'or du monachisme. Saint-Victor de Marseille (990-1090)*. Marselha, 1990, pp. 101-7. Ver também P. Schmid, "Die Entstehung des Marseiller Kirchenstaats". In *Archiv für Urkundenforschung*, t. 10 e 11. Berlim-Leipzig, 1928 e 1930, pp. 176-207 e 138-52, e as contribuições reunidas em *Provence historique*, t. 16, 1996.

8 *Vita sancti Ysarni*, editada na *P.L.*, t. 33, col. 515-25.

9 Agostinho, *Ep.* 137, editada na *P.L.*, t. 33, col. 515-25.

10 Sobre o *Tractatus aduersus errores Eutychetis et aliorum haereticorum* (editado na *P.L.*, t. 54, col. 477-87), que no manuscrito de Paris leva o título de *Fides siue Expositio fidei a sancto Leone Papa I^{o} conscripta* (fól. 34r, de uma mão posterior), ver *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*, I B, Turnhout, 1990, nº 5478. Nestório, que distinguia as propriedades divinas e humanas de Cristo, foi acusado de dividi-lo, de afirmar dois Cristos. Ao contrário, Êutico, que queria reconhecer apenas uma natureza a Cristo, se viu censurado por confundir sua divindade e sua humanidade.

11 Vaticano, Vat. Lat. 551 (início do século XII). O centão, que figura nos fóls. 1r-8r, é seguido por obras de Jerônimo: *Dialogi aduersus Pelagianos Libri I-III*, *Contra Vigilantium*, as

homilias sobre o Cântico dos Cânticos (I-II), de Orígenes, traduzidas por Jerônimo, o *De viris illustribus*, de Jerônimo, o *De viris inlustribus*, de Genádio de Marselha (até o capítulo 94). O manuscrito foi redigido por dois escribas, sendo que o primeiro escreveu os fóls. 1-8. Ao fól. 1: *Iste liber est domini episcopi...* (XIV-XV). Ver M. Vattasso e P. F. De' Cavalieri, *Cat. Codices Vaticani latini*, t. 1 (cod. 1-678). Roma, Vaticano, 1902.

12 Vaticano, Reg. Lat. 139 (2ª metade do século XII): o centão figura nos fóls. 160-165v. Ver A. Wilmart, *Codices Reginenses Latini*, t. 1 (cod. 1-250). Roma, Vaticano, 1937, pp. 331-7.

13 Reims, B. M. 412 (E. 292) (fim do século XII). Nos fóls. 139v-142v: *Sermo beati Leonis pape de essentia Trinitatis et fide incarnationis Dni Jhesu Christi, de uariis sermonum eiudem Patris et epistolarum exceptus eloquiis, ubi unam Verbi et carnis in Christo personam, duas autem uoluntates, naturas et operationes probabiliter asserendo, scribit et predicat...* A proveniência está assinalada no fól. 2: *Liber sancti Remigii Remensis* (século XIII), e no fól. 3: *Liber sancti Remigii, Francorum apostoli* (século XII).

14 A escrita é datada do último quarto do século XI: F. Avril e Cl. Rabel, *Manuscrits enluminés d'origine germanique*, t. 1 (*X-XIV siècle*). Paris, 1995, nº 95, p. 111. Mabillon já escrevia: *eamdem uitam inuenimus in ueteri codice, cuius scriptura ad b. Isarni tempus accedit* (*AA.SS. Sept.*, t. 6, p. 729). Os repertórios de V. Leroquais sobre os Breviários, Saltérios, Livros de Horas, Pontificais, Sacramentários e Missais manuscritos não apresentam nenhuma certificação de um culto de Isarne, salvo no breviário tardio (1498) pertencente à Abadia de Saint-Victor (V. Leroquais, "Un bréviaire manuscrit de Saint-Victor de Marseille". In *Mémoires de l'Institut historique de Provence*, t. 8, 1931, pp. 1-34). O calendário menciona a festa de Santo Isarne, em 24 de setembro, como uma festa principal (tinta vermelha). No santoral, no fól. 357v: "In nat. S. Ysarni ABB". As oito lições do Ofício são extraídas da *Vita*. No manuscrito de Paris, ao final da *Vita*, no fól. 33r (feita por uma mão diferente daquela que redigiu o restante do manuscrito): *[D]iem festum celebremus in diuinis laudibus quo beatus est Ysarnus exemptus presentibus, et optatis presentatus domii conspectibus. [V]ir fuit hic singularis et gregis dominici pastor, uita et semone clarus...* (ed. em *AA.SS.*, pp. 728-9; cf. *Chevalier*, nº 4.591). Sobre o papa Urbano V: J-C. Devos, "L'abbaye de Saint-Victor au temps d'Urbain V". In *Provence historique*, t. 16, 1966, pp. 453-60; P. Amargier, *Urbain V. Un homme, une vie (1310-1370)*. Aix-en-Provence, 1987.

15 Segundo a datação proposta por M. Zerner, "L'élaboration du grand cartulaire de Saint-Victor de Marseille". In *Les cartulaires. Actes de la table ronde organisée para l'École nationale des chartes et le G.D.R. 121 du C.N.R.S.* (Paris, 5-7 dez. de 1991), reunidos por O. Guyotjeannin, L. Morelle e M. Parisse. Paris, 1993, pp. 217-45, especialmente as pp. 226-8.

16 J-P. Poly, *La Provence et la société féodale...*, pp. 258-68, especialmente a p. 266. Ver também M. Zerner, "L' élaboration du grand cartulaire...", pp. 226-7.

17 P. Amargier, *Un âge d'or du monachisme...*, pp. 110-1 (sobre a legação de Bernardo).

18 Com exceção do hino citado acima, acrescentado por uma mão francesa (cf. F. Avril e C. Rabel, *Manuscrits enluminés...*, 95, p. 11, segundo advertência de Jean Vezin).

[19] A não ser que o manuscrito tenha sido redigido e/ou iluminado em Hirsau, durante a estada de Bernardo, e este tenha levado uma cópia consigo.

[20] *Cum ad uenerabile monasterium Massilias ante hos non multos dies uenissem, ut famosissimae illius religionis caelestis in terris choros cernerem...* (*Vita sancti Ysarni*, ed. p. 737). Mas furto-me a identificar o autor da *Vida* e o escriba do manuscrito.

[21] [...] *sed ita sit ab omni seculari potestate securus et Romane sedis libertate quietus, sicut constat Cluniacense monasterium et Massiliense manere*. Nesse ato pela abadia de Hirsau, Gregório VII, citando Ambrósio, dá a definição: *Ereticum esse constat, que Romane ecclesie non concordat* (ed. F-J. Shmale, *Quellen zum Investiturstreit. Pars prior: Gregorii papae VII Epistolae selectae*. Darmstadt, 1978, nº 108, pp. 340 e 342).

[22] Por exemplo, no prólogo: *fietque ut recens sanctitas et moderna miracula duritiam nostram facilius fortasse compungant...* (*Vita sancti Ysarni*, ed. p. 737).

[23] O catálogo da biblioteca menciona um *volum. Aug. Contra quinque hereses* (nº 54 da *Notitia*).

[24] Ver a carta 37 da correspondência de Pedro, o Venerável, citada neste volume por D. Iogna-Prat. No tratado do Pseudo-Leão I: *...Apollinaris..., aut Valentinus..., aut Manichaeus..., quorum nullus in Christo Iesu humanae carnis credidit ueritatem* (ed. col. 484).

[25] *Vita sancti Ysarni*, ed. p. 743.

[26] *Nesciens igitur Eutyches quid deberet de Verbi Dei incarnatione sentire, neque uolens in sanctarum Scripturarum latitudine laborare, illam saltem communem confessionem sollicito recepisset auditu, qua fidelium uniuersitas profitetur, credere se in Deum Patrem omnipotentem, et in Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu sancto et Maria uirgine. Quibus tribus sententiis, omnium fere haereticorum machinae destruuntur* (ed. col. 480).

[27] *Eam fidem, cum plurimi haereticorum impugnarent, Nestorius, et Eutyches, diuersa quidem assertione, sed simili impietate conati sunt irrumpere... Anathematizetur ergo Nestorius... Percellatur quoque Eutyches eodem anathemate... Eam fidem sedundum propheticam, euangelicam, apostolicam, et salutaris symboli doctrinam Nicaena synodus instituit* (ed. col. 486).

[28] Dessa forma Bonizon de Sutri se reporta aos fatos: *Hic cum ab aliquibus de symoniaca heresi esset accusatus, sequenti nocte omnes accusatores pecunia fecit amicos maneque facto insultabat iudici dicens: "Ubi sunt qui me accusabant? Nemo me condemnauit". Quod audiens archidiaconus prefatus ait ad episcopum: "Credis, o episcope Spiritum Sanctum unius cum Patre, et Filio substantie et deitatis?". Quo respondente credo: "Dic, inquit, Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto" cum que hunc uersiculum fiducialiter cepisset, Gloria Patri et Filio dicebat, sed Spiritum Sanctum nominare non ualebat quem cum sepe cepisset et nihil profecisset, pedibus eius obuolutus, symoniacum se esse professus est. Qui mox ab episcopatu depositus est* (*Liber ad amicum*, lib. VI, ed. em *MGH Libeli de lite imperatorum et pontificum*, t. 1, p. 592). Hildebrando voltou para Roma, acompanhado por um cônego da abadia *viennoise* de Romans que o papa Vítor II ordenou arcebispo de Embrun.

[29] C. Violante, "I laici nel movimento patarino". In *I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studi medievali della Mendola. 21-27 agosto 1965*. Milão, 1968, p. 669.

[30] O interrogatório do bispo se encontra em *Statuta Ecclesiae antigua* (ed. Ch. Munier, Paris, 1960, pp. 75-8), compilação da Igreja galo-romana do século V, sem dúvida, obra do padre Genádio de Marselha, que integra as coleções canônicas medievais: M. Coquin, "Le sort des 'Statuta Ecclesiae antiqua' dans les collections canoniques jusqu'à la 'Concordia' de Gratien". In *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 28, 1961, pp. 193-224. Profissão de fé na hagiografia da época gregoriana: P. Henriet, "*Silentium usque ad mortem servaret*. La scène de la mort chez les ermites italiens du XI siécle". In *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge*, t. 105, 1993, pp. 290-1. E utilização (particularmente por Gerberto e pelo abade Gauzlino de Fleury) para retirar uma suspeita de heresia: R-H. Bautier, "L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI siècle. Documents et hypothèses". In *Actes du 95º Congrès des Sociétés Savantes. Philologie et Histoire*, t. 1, 1975, pp. 85-6.

[31] H. C. Van Elswijk, *Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Lovaina, 1966, pp. 367-402.

[32] C. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII et au début du XIII siècle*. Paris, 1966, em particular as pp. 27-36, 60, 218-9, 232-3.

Capítulo 3

ARRAS, 1025, OU O PROCESSO VERDADEIRO DE UMA FALSA ACUSAÇÃO*

Guy Lobrichon
(Collège de France)

A heresia, como sabemos, está na pauta de toda racionalização religiosa. Basta remontar aos primeiros séculos, quando os temas e argumentos de uma ortodoxia cristã são elaborados minuciosamente, para compreender que a afirmação doutrinal nasceu na oposição e na contradição[1]. Foi necessário forjar uma comunidade de pensamento; colocar no esquecimento o desacordo. Isso foi feito de maneira muito simples, invocando-se duas teses que se tornaram tradicionais e entraram no lugar-comum da polêmica. A primeira diz que a heresia é o ramo mortífero que surgiu do tronco comum da catolicidade, ou, se preferirmos, a punhalada nas costas, a obra de um traidor, sendo suficiente cortar, jogar no lixo essa parte desviada da sociedade para reencontrar a paz e a concórdia no seio da ortodoxia. Essa fórmula, que tem a vantagem de conceder à ortodoxia uma posição de anterioridade, era a posição adotada comumente pelo Direito eclesiástico. Existe outra forma de denúncia, mais libertadora, que justifica o desvio mostrando a heresia não mais como uma gangrena

* Tradução de Victor Sobreira.

interior, mas como uma peste que vem de fora. Basta então devolvê-la para o remetente ou simplesmente exterminá-la. Essas duas fórmulas, que tiram igualmente a culpa dos cristãos, foram vivenciadas na história das heresias no Ocidente e, como sabemos, com sucesso. Vemos assim, desde então, os graves perigos em que um historiador com tendências positivistas poderia envolver-se ao tomar as informações sobre a heresia antes do fim do século XII como verdades de evangelho[2] (pois eu estimo, por razões que não é oportuno mencionar aqui, que é nesse momento que a documentação sobre dissidências religiosas muda de natureza).

O caso do sínodo de 1025 reunido em Arras é particularmente apaixonante para o historiador. Temos nele um monumento da heresiologia medieval que resiste a todas as ideias sumárias[3]. No seminário conduzido por Monique Zerner na Université de Nice em 1994-1996 sobre "Heresia e estratégias eclesiais", retomei o dossiê a respeito do sínodo sob a ofuscante luz da famosa carta do monge Heriberto, um libelo inflamado contra uma "nova heresia inaudita", surgida em sua época[4]. A lição de Heriberto nos faz refletir. Todos os historiadores admitiram a veracidade desse documento: teríamos nele uma prova convincente de que, por volta de 1160, alguns eclesiásticos do Midi da França tinham consciência de que se confrontavam com uma heresia dificilmente qualificável, no entanto constituída. Sabemos todos hoje que esse documento circulava no *auxerrois* desde as proximidades do ano 1000, mas que ele foi reutilizado no fim do século XII, ao custo de algumas manipulações sutis, em uma configuração naturalmente diferente. Consequentemente, ninguém poderia inferir dele o que quer que seja sobre a existência concreta de grupos de hereges.

Em suma, nas mãos dos historiadores, o escrito havia engendrado um efeito de realidade, quase uma realidade virtual. Transportada sobre as *Atas* de Arras, essa lição recorda oportunamente à nossa memória que relatos sobre a heresia são obras-primas da polêmica antiga e medieval, e que é necessário suspender o véu das aparências para compreender o que está verdadeiramente em jogo. Ampliemos a conclusão: a leitura literal é a pior das miragens para o historiador. Ler apenas a superfície de um documento da Idade Média, seja pertencente aos espaços do imaginário ou do normativo, seja ele literário, científico, teológico, jurídico, é endossar o positivismo mais ralo. Mas desacreditar o documento — provar todas as

suas inverdades ou deformações — não é o suficiente. É necessário ainda extirpar as intenções, a função do uso, e, como eu disse, o que estava em jogo — tarefa em que os melhores profissionais que trabalham com arquivos diplomáticos não se sobressaem necessariamente. Como repetem os comentadores da Bíblia — uma Bíblia que frequentam todos aqueles que escrevem até pleno século XIV, pelo menos —, é preciso aceder ao sentido profundo, separar o joio do trigo, em síntese, sacudir a poeira da retórica, não se satisfazer com denúncias, sejam elas políticas ou teológicas, e atingir o sentido profundo que está nos batimentos mais contidos e discretos do coração — é necessário pressentir a alma do corpo social.

Memória

Uma recordação breve do episódio é o bastante para o momento. Algum tempo antes de 1025, o bispo Gerardo I toma conhecimento da existência de um grupo de hereges na diocese de Rogério I de Chalons-sur-Marne. Ele previne seu colega, que se apodera dos hereges em questão, mas libera-os após interrogatório. Livres, os hereges deslocam-se em direção às terras hospitaleiras do Conde de Flandres, em Arras. Ora, no dia seguinte à Epifania de 1025, Gerardo I sai de sua sé ordinária de Cambrai, onde celebrara as festas, para sua segunda cidade episcopal, Arras. Ele aí chega no exercício de suas funções, bem codificadas, de administrador. Como manda a tradição, é preciso fazer uma parada em Arras, ocasião provável para reunir o sínodo anual de uma parte da diocese que se encontra no condado de Flandres, logo, fora do Império, onde se encontra Cambrai[5]. Seus clérigos o informam sobre questões eclesiásticas que ele precisa regrar e depois apontam a agitação provocada na cidade e em seu entorno por um pequeno grupo de militantes religiosos. Prisão, primeiro interrogatório, dispensa sujeita a confirmação, um bom jejum e o dia solene do processo chega. No dia 10 ou 17 de janeiro, o bispo abre a sessão diante de um público de eclesiásticos... "Processo" talvez seja uma afirmação precipitada. Seria mais exato falar em uma sessão solene do sínodo da diocese. É verdade que foi o acontecimento do ano. Em seguida, o registro dos debates e, enfim, a conclusão da qual se apreende que tudo voltou à ordem e acabou bem. Os maus se colocam de joelhos e imploram perdão; o bispo,

em um imenso acesso de bondade, faz descer sobre os infelizes a misericórdia de Deus e os absolve de acordo com o rito de penitência pública. Apenas depois do processo o bispo Gerardo repreende Rogério I de Chalons.

Uma fonte inquietante

Primeiramente, de onde vem esse documento? A fonte manuscrita, confessemos, não permite que nos desfaçamos de imediato de todo tipo de suspeita. As edições recentes são de uma discrição notável sobre o assunto. A *editio princeps* de D'Achery[6] teve ao menos o mérito de revelar o local de conservação do manuscrito medieval de onde foi extraído o registro do sínodo de Arras. Hoje, basta ir à biblioteca municipal de Dijon para encontrar esse manuscrito sob o código 582. Esse livro, infelizmente, é muito posterior aos acontecimentos, já que copiado no final do século XII. Não seria muito tardio para ser confiável?

O conjunto do manuscrito é cronologicamente compósito, mas nele é possível distinguir sem dificuldade um *corpus* anti-herético reunido nos 30 últimos anos do século XII, como atestam os exames codicológico e paleográfico. O criador desse programa belicoso dividiu o manuscrito em dois conjuntos sem solução de continuidade. Ele copiou inicialmente, sem título, as *Atas* do sínodo de Arras de 1025 (fóls. 2v-57v) que prefaciou retomando uma carta de Gerardo I de Cambrai a outro bispo, segundo tudo indica, Rogério de Chalons-sur-Marne (fól. 2). Depois vem um grupo de libelos que denuncia as heresias do final do século XII contendo sucessivamente a *Vita hereticorum quam patefecit Bonacursus quondam hereticus nunc autem catholicus* (fóls. 58r-60r) e três pequenos tratados *Adversus hereticos qui catari vocantur* (fóls. 60r-68r), *Adversus hereticos qui pasagii nuncupantur* (fóls. 68r-76r) e *Adversus arnaldistas* (fóls. 76r-80r).

Aqui temos um excelente *vade mecum* feito em intenção desses destrinchadores de dissidentes e "martelos da heresia" que atuam no reino capetíngio no final do século XII. Contudo, seu autor quis dar ao dossiê um prólogo tão estranho quanto majestoso. Ele poderia, sem hesitar, ter reproduzido o vetusto catálogo de heresias organizado por Santo Agostinho; ele preferiu introduzir sua meditação sobre os infortúnios religiosos do século XII através de um processo eclesiástico situado por ele em 1025. Poderíamos ver nesse trecho o indício de uma profunda ignorância sobre a arqueologia da heresia ou, o contrário, a marca de uma curiosidade pela história, o sinal de uma grande lucidez sobre as perturbações que afetaram as igrejas do Ocidente desde o início do século XI. Não seria melhor admitir que, no primeiro caso, assim como no segundo, o compilador teria provado a necessidade de explorar o passado para colocar em evidência uma estratégia inédita de controvérsia e de persuasão? Mas em benefício de quem?

Uma rápida pesquisa do repertório do *incipit* mostra que o manuscrito de Dijon é o único testemunho conhecido até hoje sobre o sínodo que teria ocorrido em Arras em 1025, já que as outras obras difundidas por esse mesmo manuscrito se beneficiaram de uma tradição manuscrita alimentada de outra forma. A obra foi quase que seguramente copiada em Cister. Ordem religiosa pesada e massivamente implicada pelas autoridades eclesiásticas da época na controvérsia com os dissidentes do Sul da França, de Bernardo de Claraval a Henrique de Marcy, também abade de Claraval, até o abade de Cister, Arnaldo Amauri. Essa constatação pode ser confortadora. Com efeito, os cistercienses poderiam ter reunido informações sobre os adversários e constituído um material útil às suas necessidades: uma documentação polêmica, destinada a alimentar e sustentar a argumentação dos líderes da missão anti-herética, originários principalmente de suas fileiras. Logo, podemos pensar que esses zelotes reuniram um sólido dossiê de tratados contra as heresias de todo tipo, desde a Antiguidade Tardia até aquele período. Do que poderia estar constituído esse dossiê? De catálogos de erros doutrinais, do *Adversus haereses* de Irineu ao de Santo Agostinho; de obras polêmicas do século XII, de Pedro Abelardo e Pedro, o Venerável, Gautier de Saint-Victor e outros exemplos anônimos? Seria necessário se assegurar de que os monges de Cister teriam deliberadamente juntado os principais tratados anti-heréticos do século XII, com o objetivo de constituir uma ferramenta científica, sólida e eficaz, destinada àqueles entre eles que se encontravam engajados na linha de frente da confrontação polêmica. A intenção dos compiladores seria simplesmente reunir uma coleção para o uso dos Monges Pregadores de Cister? E mesmo que essa ambição tenha realmente existido, ela não seria suficiente para dar crédito ao texto do sínodo de Arras. O projeto

não seria, preferencialmente, mostrar, através de exemplos escolhidos dos séculos XI e XII, que a heresia existe em todas as épocas e que essa hidra que renasce sem cessar é felizmente incapaz de mudar de posicionamento e de renovar o catálogo abominável de suas perversidades? Mas a quem seria endereçada essa advertência solene? Para e contra quem? O objetivo do organizador do precioso manuscrito de Cister não seria fornecer as provas, por meio de alguns exemplos, de que a persuasão através da razão pode prevalecer sobre a coerção e a violência? Notemos que os dois primeiros casos relatados nesse dossiê "científico" conduzem à penitência e à reconciliação dos maus.

A dramaturgia de Arras

Retornemos a Arras. Da *relatio* original de informantes que "pensam corretamente", passamos à *inquistio*, e em seguida a um primeiro interrogatório que se encerra com a inculpação e três dias em jejum rigoroso a pão e água. Estes são os preâmbulos normais: o jejum em si mesmo corresponde às exigências da liturgia sinodal. Uma vez que o sínodo é inaugurado, a aristocracia laica da diocese de Arras e, com ela, os agentes do condado de Flandres são removidos do processo, convidados a desaparecer. Pode-se então entrar no fundamental do assunto entre os clérigos. A cena, fortemente teatral, segue um rito perfeitamente codificado, próximo daquele das grandes "convenções" laicas da primeira metade do século XI. Dois grupos estão presentes: de um lado, a assembleia diocesana, formada por abades, arquidiáconos e clérigos em boa ordem e, do outro, os acusados.

Para compreender a questão, convém situá-la na geografia religiosa e política do Norte da França e no particularismo *arrageois*. Temos aqui uma diocese com dois polos, Cambrai e Arras, que pertencem à província eclesiástica de Reims e se encontram divididos entre dois senhores, o imperador e o rei dos francos. Arras é na verdade uma cidade do condado de Flandres e também do reino capetíngio, diferentemente de Cambrai, cidade do Império, cujo bispo dispõe de direitos condais e representa o poder público. Em Arras, o bispo vive em atrito com o conde, protetor da abadia de Saint-Vaast, para a qual delegou um castelão instalado no

castelo construído em 1013, destruído em 1015 sob as ordens de Ricardo de Saint-Vanne e reedificado em seguida[7]. A exibição do bispo de Cambrai parece ser uma incursão programada, se não for uma provocação em uma região de marca onde o imperador tentava estender sua autoridade em face das constantes usurpações do Conde de Flandres e seus agentes.

Entre os protagonistas, o grupo dos acusados fica na sombra. Tudo que sabemos é que seu chefe é um certo Gondulfo, originário da Itália, que escapou à perseguição. Supomos também que há somente homens, nenhuma mulher entre eles. Sem dúvida, é preciso reconhecer aqui uma dessas protoconfrarias do início do século XI, como aquela fundada pelo abade de Urgel em 1035. Graças à fonte excepcional que é a *Gesta episcoporum cameracensium*, o ator principal nos é bem conhecido. O bispo Gerardo I de Cambrai (v.980-1051) nada tem de um personagem apagado, tendo saído do grupo de peritos de alta posição do qual Oto III e Henrique II se cercaram — a fina flor da chancelaria imperial. Parente do finado Adalberão, arcebispo de Reims, estudou na escola catedral dessa cidade, seguindo depois a mais normal das carreiras eclesiásticas no Império. Em 1010, encontra-se ligado à capela de Henrique II, que o nota suficientemente para lhe confiar uma sé dotada de direitos condais. No dia 1 de fevereiro de 1012, Gerardo é sagrado bispo de Cambrai. Participa de diversas embaixadas a mando do imperador, assiste notadamente ao reencontro de Henrique II e Roberto, o Piedoso, em Ivois em 1016, entre muitos outros, e conduz seus cavaleiros no combate quando e onde é preciso[8]. Em resumo, um homem da ordem, pouco acostumado à passividade, pertencente ao primeiro círculo do poder imperial, que não se deixaria deter pelo primeiro que chegasse.

O documento não faz nada mais do que relatar uma assembleia ordinária: canônica, anual, administrativa, pastoral. Contudo, não se observa o laconismo habitual dos estatutos promulgados em sínodos de diocese. Ele se parece mais com as *Atas* sinodais e conciliares dos séculos IX e X, como, por exemplo, aquela do sínodo de Saint-Basles, em junho de 991. Entretanto, temos que confessar, à exceção do interrogatório de Gerardo de Monteforte como relatado por Landolfo Seniore[9], o documento de Arras é a única ata oficial, redigida em campo, de um processo de heresia, de um debate entre eclesiásticos e hereges que chegou até nós

do século XI e do início do XII. O bispo procede ao interrogatório público de acordo com as regras que remontam aos *Statuta ecclesiae antiqua*: "Qual é vossa doutrina, qual é vossa lei e a que regra seguis [*doctrina, lex et cultura*]?". A isso os acusados respondem bem obsequiosamente. Eles se dizem auditores de Gondulfo. Este é italiano, o que permite claramente rejeitar para longe as origens da monstruosidade. Gondulfo os "informou" [*informati*], isto é, inculcou neles os rudimentos de uma educação religiosa. A doutrina recebida é de uma simplicidade límpida: somente a Escritura, os Evangelhos e as epístolas dos apóstolos.

Verdadeiro ou falso?

Para Eric van Mingroot, a autenticidade do sínodo não gera dúvidas. Ele desenvolveu uma análise minuciosa e extremamente erudita sobre os usos da chancelaria cambresina e o estilo de seus redatores. Concluiu assim pela autenticidade das *Atas* do sínodo de Arras e as atribuiu ao secretário episcopal e historiógrafo oficial da diocese, também redator da *Vida de São Géry* [*Vita Gaugerici*] e da primeira parte dos *Gesta episcoporum cameracensium* que cobre os anos entre 500-1024[10]. A feliz concomitância do sínodo de Arras com a descoberta aqui e acolá de outros hereges dá peso a suas conclusões. Infelizmente, nenhum dos outros relatos de heresia se encontra na forma literária e com os ornamentos do protocolo de chancelaria que marcam as *Atas* de nosso sínodo. Aqueles são em sua maioria boatos mais ou menos precisos, intrincados, ecos transmitidos ao longe sobre murmúrios de heresias em diferentes regiões do Ocidente. Isso é o que temos em Liège, em torno de 1010-1024 (Egberto de Liège); por volta de 1015-1018 na Aquitânia e no Périgord (Ademar de Chabannes, João e André de Fleury, Raul Glaber, Balduíno de Thérouanne, Paulo de Saint-Père de Chartres); em Sens (Helgaldo de Fleury); em Vertus, na região de Champagne e na Borgonha (Raul Glaber, Odoranno de Sens, *Miracula S. Benigni*); em Lisieux[11]; na Lombardia e na Venécia também, em torno de 1030-1046 (Glaber, Landolfo Seniore, Gerardo de Csanad); em 1051 na Alta-Lorena (Lamperto de Hersfeld, Hermano Contract). Esses libelos são frequentemente de origem monástica ou emanam de apologistas a serviço de um poderoso eclesiástico.

Todos testemunhos fascinantes que seduziram os historiadores e deram uma aparência de veracidade aos documentos de Arras. Afinal, se a heresia está por toda parte naqueles anos, por que não em Arras? Não temos neste caso, precisamente, a relação completa e "objetiva" que nos falta tão cruelmente em outros casos do começo do século XI? Dessa forma, a crítica do documento, feita até o presente — é preciso confessá-lo — de maneira bastante sumária, nunca colocou em questão a confiabilidade das informações que nos dá.

Contra a autenticidade, o que fazer? A dificuldade advém do silêncio absoluto que todas as outras fontes narrativas e diplomáticas da época mantêm sobre o caso de Arras. E isso ainda que tenhamos disponíveis uma documentação sólida e bem estudada sobre a diocese de Cambrai–Arras na primeira metade do século IX e informações prolixas sobre as heresias coevas. Seria conveniente explicar, por um lado, o silêncio dos flamengos e dos bispos do Norte da França e, por outro, a ignorância de todos os cronistas da época sobre o episódio. A fabricação de um documento falso não tem por que espantar um medievalista, que sabe a destreza adquirida nesse domínio por copistas de alguns centros, em particular os monásticos. O fato que devemos opor à autenticidade desse documento é que o secretário de Gerardo I, que redigiu as *Gesta* dos bispos de Cambrai, não poderia ter perdido tão bela ocasião de gabar a gloriosa vitória de seu herói e patrono contra os hereges de Arras, da mesma maneira que ele soube relatar tão bem o brilhante discurso através do qual Gerardo calou em sua diocese e abafou na província de Reims o canto das sereias da Paz de Deus[12]. O relato esquecido poderia bem ser uma fabricação intelectual de qualidade, mas sem fundamento real. Outros motivos podem semear facilmente a dúvida sobre as *Atas* do sínodo de Arras. Dois deles me foram apresentados por ocasião do seminário de Nice. De um lado, a consolidação da autoridade metropolitana [*episcopus provincialis*]; de outro, a existência de capelas castrais, impossíveis de admitir para alguns antes do final do século XI.

É preciso, no entanto, ser cauteloso. O argumento *a silentio*, que se basearia na ausência de fontes paralelas para concluir sobre a falsidade do sínodo de 1025, é de utilização sempre delicada, particularmente falha em história medieval, na qual a carência de documentos leva a cruzar as abordagens sem se deixar atordoar pelo silêncio do entorno. Eric van Mingroot construiu uma erudita hipótese que poderia, se fosse per-

feitamente sólida, varrer o argumento do silêncio das *Gesta* de Cambrai. Segundo ele, o secretário e notário de Gerardo I redigiu a primeira parte das *Gesta* e parou no ano de 1024; um outro notário retomou o trabalho no ano de 1036 e levou o relato até a morte de Gerardo em 1051. As *Gesta* dos bispos de Cambrai sofrem com uma lacuna que vai de 1024 a 1036, quando teria acontecido o nosso sínodo. Van Mingroot se interroga então sobre a assembleia diocesana de 1025: uma análise estilística levou-o a julgar que as *Atas* do sínodo são originárias da mão do primeiro notário que, por uma razão desconhecida, não as pôde inserir no trabalho que então se encontrava suspenso. A lógica argumentativa autoriza esse raciocínio, mas não obriga a segui-lo. Quanto aos dois argumentos anteriores, ambos me parecem refutáveis através da análise das fontes da França meridional e da França do Norte. Tenho dificuldades em aceitar que a autoridade do arcebispo de Reims não se impunha desde o século X aos seus sufragâneos; Adalberão de Reims testemunha em meu favor e mesmo Gerberto, cujo poder as acusações de outros bispos fizeram vacilar. Em Sens, ao menos, não há dúvida sobre a autoridade do arcebispo. Desde o século X, pelo menos, ele força seus sufragâneos a prestar por escrito juramentos de obediência, um voto no qual o historiador pode ver fraqueza, mas que envolve terrivelmente o prestador[13]; o exemplo do arcebispo de Sens, Seguin, no concílio de Saint-Basles de Verzy, quando o arcebispo de Reims é julgado, mostra, além disso, que os coepíscopos reconhecem sem problemas a preeminência de um metropolitano, mesmo que ele seja indócil em relação ao rei Hugo Capeto. O argumento da existência de capelas castrais resiste ainda à demonstração de arqueólogos. Mas não nos deixemos castigar pelo terrorismo do silêncio material. A realidade das capelas castrais é mais do que verossímil, se observamos as igrejas privadas edificadas dentro das fortificações de um *castrum* (público ou não) e confiadas pelo proprietário aos cuidados litúrgicos de uma pessoa delegada por uma igreja, um capítulo catedral, uma colegial ou um mosteiro e que precedem a um sistema que se delineia na França do Norte na primeira metade do século XI, o *personato*[14]. Quando o bispo do Império acusa os seus contraditores de confundir o "Templo de Deus" com o quartinho de uma construção privada[15], ele identifica claramente a "igreja" ao local material de uma catedral ou de uma paróquia. Com exceção das capelas de eremitérios dos tempos merovíngios, o primeiro redator das *Gesta* e o redator das *Atas* nunca mencionam capelas, somente igrejas

[*ecclesiae*], que de forma evidente para eles são os lugares da assembleia da catedral ou da paróquia. O secretário e seu bispo descartam, assim, implicitamente, a analogia da igreja e da capela[16].

O que dizer senão que Gerardo I se recusa a perder o controle direto sobre as assembleias que ocorrem em edifícios construídos em sua diocese, mas na região de Flandres, onde ele se choca com o conde e seus respectivos castelãos? Burchardo de Worms, seu colega e amigo, por outro lado, encarou, sem dificuldades, a construção de capelas em sua paróquia episcopal, submetida mais pacificamente[17]. Entre as linhas das *Atas* e aquelas das *Gesta*, poderíamos desconfiar de manobras escondidas, hostis tanto à autoridade do bispo quanto àquela dos abades "imunistas", tese reforçada pela ameaça de isenção total, que agita a partir daquele momento os abades reformadores, como o de Saint-Vaast, debaixo do nariz dos mais poderosos entre os prelados? Pode ser que o achado jurídico resumido no sistema do *personato* se difundisse rapidamente naqueles anos no Norte da província de Reims. Mas esse achado aparentemente não encontra graça aos olhos de um Gerardo de Cambrai em 1025.

Tudo isso pode ser simplesmente um amontoado de hipóteses. Mas temos que lembrar que a literatura de *gesta* dos bispos em torno do ano 1000 está coberta, emaranhada pelas lutas que apontei aqui. Podemos agora avançar na averiguação em favor da autenticidade do documento. O conjunto da documentação sobre as heresias entre os anos de 1015-1030 produz um efeito de verossimilhança que estaríamos errados em mascarar. Uma "lei saudável" das correlações históricas parece conceder às *Atas* de Arras um grau relativamente convincente de autenticidade. Invoco ainda outra "lei" que os estudiosos da literatura teológica da alta Idade Média aceitarão sem problemas: a progressiva acumulação do saber teológico até o século XIII. Ela exige que o erudito nessa matéria conheça e explore as definições e as argumentações produzidas pelos seus antecessores. De forma mais clara, essa "lei" permite datar o conteúdo de um discurso em relação aos debates intelectuais da época.

Isso nos autoriza no presente caso a afirmar que Gerardo não pertence ao clã conservador de Herigero de Lobbes, nem é sensível às experimentações eruditas que floresceram no meio *liegeois* durante a segunda metade do século X. Ele não se interessa pelas imprecações do monge Herigero contra um autor do século IX, em voga ainda no século XI:

ninguém menos do que Rabano Mauro e seu correspondente, o abade Heribaldo de Auxerre, acusados de defender uma tese vergonhosa sobre a Eucaristia[18]. Além disso, Gerardo não conhece nada sobre o incêndio provocado pelas ideias de Berengário de Tours. Essa ignorância crassa que o redator das *Atas* do sínodo de Arras testemunha a propósito do debate sobre a Eucaristia entre os anos de 1050 e 1079 possui uma desculpa e somente uma: é que ele escreve antes do súbito golpe que bane Berengário de Tours das escolas, a partir de 1050. O silêncio aqui vale como prova: as *Atas* de Arras são anteriores ao debate em torno de Berengário. Toda a reflexão posterior sobre o sacramento do corpo e do sangue de Cristo é na verdade marcada pelos debates ocorridos entre 1050 e 1079, até São Tomás de Aquino. Mesmo se a argumentação comum contra os hereges concentra os seus esforços no debate eclesiológico sobre o problema eucarístico, as fórmulas-chave do sacramento, como signo e não mais como mistério, estão muito bem colocadas no final do século XI. A partir desse momento, qualquer um pode lê-las em Algério de Liège, Abelardo, da mesma forma como no meio do século XII ainda as cita Pedro Lombardo no Livro IV das *Sentenças*[19]. Poderíamos invocar ainda as reflexões do bispo ou de seu secretário sobre a *res publica* e sua administração, a respeito dos empreendimentos otonianos e sálicos[20]. Bruno Judic não acaba de revelar estranhas coincidências entre as *Atas* e os dossiês copiados em Cambrai sob o episcopado de Gerardo? Nos dois casos, medita-se sobre a *Pastoral* de Gregório Magno e interroga-se sobre as sepulturas em terra cristã[21]. Os argumentos em favor da autenticidade se acumulam dessa forma, pouco a pouco, e forçam à adesão.

Os métodos de argumentação policial

Se o sínodo não é uma pura invenção do século XII, nada nos permite dizer que a acusação feita contra os dissidentes seja justa. A soltura dos acusados faz pensar nisso. Talvez seja necessário também observar na longa refutação das teses de Arras uma reformulação tardia. Esta poderia ter sido escrita em torno dos anos de 1029-1030, pois as críticas levantadas pelos dissidentes contra os edifícios eclesiais aparentemente acertaram em cheio[22]. Com efeito, Gerardo dá início à reconstrução da

catedral de Cambrai em 1021, por ele consagrada em 18 de outubro de 1030, ano em que restaura também de forma diligente o "mosteiro" de Sainte-Marie d'Arras, sua segunda catedral. Podemos supor que ele tenha pressionado fortemente todos os seus subordinados para cumprir os prazos[23]. O acusado, em suma, não é mais aquele que acreditávamos. Na verdade, o bispo se vê obrigado a recorrer à apologia *pro domo*, a uma defesa, em suma, ordinária, uma vez que, um século e meio mais tarde, o bispo Maurício de Sully será constrangido a fazer o mesmo em Paris. Deste capítulo e do que é dito para justificar as oferendas à Igreja, chegamos facilmente à conclusão de que o secretário episcopal identificou perfeitamente um grupo de iluminados espiritualistas, indiferentes às necessidades e às realidades materiais da instituição cristã. Mas este ponto de vista não concederia muito crédito a uma leitura positivista do longo sermão do bispo? Seria mais valioso parar de acreditar tão facilmente na exposição do bispo. Para melhor apreender que as teses a refutar são apenas um artifício do discurso episcopal, um breve exame dos procedimentos argumentativos será suficiente.

O secretário do bispo de Cambrai dispõe de uma matéria-prima tripla. A Bíblia vem em primeiro lugar, toda a Bíblia e não somente o Novo Testamento; depois, os escritos dos Pais da Igreja (Gregório Magno, antes de tudo, e Isidoro de Sevilha); enfim, as vidas de santos (o apóstolo André e São Martinho), que servem tanto como *exempla* como para a *captatio benevolentiae* dos dissidentes. Logo, isso quer dizer que os adversários do bispo admitem a validade do Antigo Testamento, mas também que eles aceitam ouvir a tradição eclesial e as sentenças do magistério pontifical. A argumentação escriturística apresenta particularidades de grande interesse. O bispo apoia-se exclusivamente na Bíblia para tratar de três questões: a justificação, a instituição eclesiástica e o casamento. Ora, esses são os principais temas discutidos entre clérigos e laicos nos séculos XI e XII: a necessária mediação da Igreja entre o homem e a divindade, sua visibilidade e seu controle do vínculo social — até o momento em que, em 1215, Latrão IV impõe outras prescrições formais e peremptórias. A Bíblia forma assim no início do século XI o cerne da verdade: as questões que poderiam provocar o debate intelectual eram resolvidas apenas através das Escrituras Sagradas. Todos estão conscientes disso em Arras, tanto os dissidentes quanto o bispo, e, como aponta Brian Stock, trata-se

de uma grande novidade[24]. Gerardo de Cambrai, além do mais, emprega a Bíblia em combinação com a história da Igreja e a hagiografia para as questões restantes. Mas, em todos os casos, o método da exegese continua intocado. O princípio tipológico está no lugar certo e assegura a relação do Antigo e do Novo Testamento. A elaborada interpretação segundo os sentidos da Escritura se mantém espantosamente discreta, se não ausente, diferentemente dos usos escolares do século XII, sobretudo nos círculos parisienses. Mas por que se espantar? A polêmica com os dissidentes dos séculos XI e XII não se importa com essas sutilezas técnicas, já que todos os antagonistas e particularmente aqueles da primeira metade do século XI compartilham uma igual desconfiança em relação ao sentido literal e toda sorte de realismo.

Para outros problemas importantes, como a penitência e a Eucaristia, o bispo ou o redator das *Atas* segue precisamente os métodos carolíngios, associando as citações das Escrituras com as dos Pais da Igreja. A propósito da penitência, eles aparentemente se apropriam de Gregório Magno, mas, na realidade, recortam-no e reconstituem um discurso em mosaico, que segue exatamente o rearranjo que Rabano Mauro havia feito. O mesmo acontece com a argumentação sobre a Eucaristia, na qual o bispo invoca Isidoro segundo o recorte que Ratramno de Corbie havia feito[25].

O discurso sobre o sacramento do corpo e do sangue de Cristo mereceria que nos aprofundássemos mais, o que não é possível aqui. A teoria do signo aí é sumária, característica da fase pré-berengariana. O signo material, visível, manifesta o invisível. O *sacramentum* associa o signo material dispensado pelo ministro e a graça invisível dispensada por Deus, de acordo com a relação convencional da dialética cristã, que distingue entre realidades materiais e espirituais[26]. O bispo limita-se a repetir o discurso mais tradicional da Igreja do Ocidente desde o século IX. Contrariamente ao que poderíamos esperar em um debate polêmico direto entre um eclesiástico e seu contraditor fundamentalista, as narrativas evangélicas da instituição da Ceia são apenas lembradas, tendo apenas uma função memorial[27]. A argumentação bíblica cede lugar aqui aos dossiês patrísticos, enriquecidos de exemplos que encontramos nas grandes coleções de *exempla* ainda nos séculos XIII e XIV. O que há de diferente aqui não se baseia de forma alguma na Bíblia e em sua interpretação literal. A diferença se situa em outro lugar, como mostraremos a

seguir: a relação entre o material e o espiritual parece se esboroar. Os exemplos citados, emprestados da *Cura pastoralis* de Gregório Magno, são frequentes e levam a crer que o bispo adota o partido de Pascásio Radberto[28]. Ao afirmar a inviolabilidade do corpo e do sangue de Cristo, o redator ressalta a inalterabilidade do *sacramentum*, isento de toda a mácula, não submetido ao envelhecimento e à dispersão diferentemente das realidades terrestres, naturais e humanas[29]. Mas, procedendo dessa forma, a tese do realismo eucarístico não se enfraquece? O secretário de Arras dá na verdade penhor à tese adversária de Radberto, e privilegia Ratramno: não somente o pão e o vinho que o padre distribui aos crentes são consagrados *sub sacramento*, mas eles não são triturados pelos dentes, eles são recebidos *sub sacramento* na boca do homem interior, através da *ratio* e do *intellectus mentis*[30].

Em outras palavras, os clérigos de Cambrai sustentam um discurso de um realismo muito mitigado. O caráter agudo de seu discurso não faz avançar as teses prevalentes a partir de 1070, nem tampouco as teses de Pascásio Radberto e de seu clã. Não teria ele também ido ao encontro de posições sustentadas por eclesiásticos do condado de Flandres, tanto monges quanto seculares? Pressentem-se, assim, as oscilações das certezas adquiridas. O juiz confessa sua perturbação. A partir desse momento, ele pode apenas pronunciar a absolvição.

A sentença

Se, como acredito, o documento sobre o sínodo de Arras é autêntico e confiável, ele é igualmente uma obra de arte da retórica e merece ser tratado com grande desconfiança. Ele nos diz menos sobre hereges ou uma dissidência real do que sobre tentativas frustradas de um prelado do Império para manter controle de um domínio que cada vez mais lhe escapa. Aos dissidentes, o bispo Gerardo I reprova singularmente a incapacidade de se situarem no longo e tranquilo rio da tradição cristã, em uma sucessão verdadeiramente apostólica, dentro do *mos maiorum*. Ele os denuncia como agentes de ruptura. Essa gente prega um pelagianismo adulterado, de contrabando. Eles são os frutos amargos de uma geração espontânea, algo eminentemente doentio. Ora, esse sermão prolixo parece

um pouco deslocado. Ele revela uma falha no dispositivo institucional do episcopado otoniano, sem dúvida, mais do que em terras capetíngias. Gerardo I de Cambrai se obstina em frear as rupturas no tecido social. Ele sonha com uma sociedade maravilhosamente ordenada, aquela anterior à expulsão do Paraíso. Ele se coloca contra aqueles que praguejam, contra aqueles que querem separar, contra aqueles que gostariam de isolar o sagrado do profano. Em uma palavra, ele se opõe àqueles que preparam, que inauguram a reforma romana. Ele vitupera a religião da cidade, separadora, que provoca fraturas. Em resumo, o sínodo de Arras revela o abandono de um sistema carolíngio, inapto para enfrentar as novas tendências de uma religião da cidade, emancipada do ruralismo cristão da alta Idade Média e de um evangelismo militante que se realiza nessa forma urbana e dissipa seus últimos laços com o mundo carolíngio.

O historiador não perceberá nada se apenas se esforçar para decriptar algumas linhas detalhadas do programa dos dissidentes. Mas a feliz conclusão do processo mostra que a intenção do redator não era provar a realidade de uma heresia, menos ainda purificar a humanidade. O secretário do bispo de Cambrai teria como único fim mostrar a extrema habilidade de seu mestre em sufocar as pulsões da mudança e da renovação. Apologético, sem nenhuma dúvida, o sermão atribuído a Gerardo poderia muito bem ser destinado a convencer outros que não um grupo de hereges presumidos iletrados, no entanto inteirados da Bíblia e da vida dos santos. Esse documento não teria sido um manifesto de um grande servidor do Império preocupado em mostrar a qualidade de suas ações durante anos críticos para ele e para uma boa parte dos grandes do reino oriental, em rebelião aberta contra o sucessor de Henrique II?

A fortuna quis que, em seguida, as *Atas* do sínodo de Arras caíssem nas mãos de agentes a serviço, talvez, de um abade de Cister. Os cistercienses teriam dado a esse documento uma significação radicalmente diferente daquela que o documento poderia ter no século XI. A figura do bispo não poderia mais servir à sua perspectiva. De fato, a tática utilizada pelo brilhante orador tendia mais a privilegiar a pedagogia da palavra do que a da espada, para ilustrar o triunfo do verbo misericordioso sobre o gesto vingador. Os cistercienses o perceberam bem. Mas eles eram muito velhos para uma obra tão demorada. Como todos sabem, os cistercienses chegaram às vias de fato. Foi necessário que outros surgissem, Frades Pregadores,

Frades Menores, para celebrar novamente a santidade da pregação pela palavra e pelo exemplo, algo de que seus antecessores não estavam menos persuadidos.

Notas

1 Ver J.-P Weiss, cap. 1. E. Lupieri, "Modelli scritturistici di comportamento ereticale. Alcuni esempi dei primi tre secoli". In *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 383, 1986. *Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*. Série VIII, vol. XXVIII, fasc. 7. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1986, pp. 403-50.

2 Um exemplo simples permite mensurar o risco. Os escritos anti-heréticos dos monges nos séculos XI e XII assinalam frequentemente a extrema palidez do rosto como um indício entre outros de pertencimento à heresia. Ora, em torno do ano de 1230, o mestre Roberto Grosseteste tem a *pallor in facie* como um ornamento dos religiosos contemplativos, *continenciam indicans, non redolens ostentacionem* (*Hexaemeron*, Partícula VI, XVII, 2. Ed. C. Dales e S. Gieben. Londres, Oxford: Britich Academy-Oxford University Press, 1982, p. 198). Isso nos dá o que pensar sobre a variabilidade das percepções e as eventuais inversões da argumentação polêmica.

3 As *Atas* do sínodo de Arras são perfeitamente acessíveis na sua integralidade graças à *P.L.* 142, col. 1271-312. A bibliografia é imensa desde o artigo de J.-M. Noiroux, "Les deux premiers documents concernant l'héresie aux Pays-Bas". In *Revue d'histoire ecclésiastique* 49, 1954, pp. 842-55. Os dois artigos de E. van Mingroot são fundamentais: "Kritisch Onderzoek om trent de datering van de *Gesta episcoporum cameracensium*". In *Revue Belge de philologie et d'histoire* 53, 1975, pp. 281-332; "*Acta Synodi Attrebatensis* (1025). Problèmes de critique de provenance". In *Studia Gratiana* 20, 1976, pp. 201-29. As *Atas* de Arras foram apresentadas e traduzidas parcialmente por J. Le Sergeant d'Hendecourt sob a direção de P. Riché (*Gérard de Cambrai et le Synode d'Arras (1025)*. Memorial de mestrado em Paris X Nanterre, junho de 1978). A perspectiva geral foi esboçada por J. Musy, "Mouvements populaires et hérésies au XI^{e} siècle en France". In *Revue historique*, 253, 1975, pp. 33-76, e retomada brilhantemente por R. I. Moore, "Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian reform". In *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*. Ed. S. L. Waugh e P. D. Diehl. Cambridge University Press, 1996, pp. 19-46. Por outro lado, citamos G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard, 1979 (principalmente as pp. 35-61), R. I. Moore, *The Origins of European Dissent*. Oxford: Blackwell, 1985, e M. Lambert, *Medieval Heresy*. Londres: Holmes and Meier, 1977 (reeditado em 1992), assim como o excelente artigo de H. Taviani-Carozzi, "Naissance d'une hérésie en Italie du nord au XI^{e} siècle". In *Annales E.S.C.*, 29, 1974, pp. 1224-52.

4 Cf. G. Lobrichon, "The Chiaroscuro of Heresy: Early Eleventh-Century Aquitaine as Seen from Auxerre". In *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*. Ed. T. Head e R. Landes. Ithaca: Cornell University Press, 1992, pp. 80-103 e 347-50. O endereço contido na letra de Heriberto me parece

estranho, sem equivalente na diplomática do período; poderíamos ler nele um eco do comentário de Haimon de Auxerre sobre o livro de Oseias: *De Aegypto et de Assyriis, hoc est ab oriente et occidente, aquilone et meridie, fideles ad fidem convolant Christi* (Haimon, in *Oseam* = *P. L.* 117, col. 83D).

5 Sabemos que a diocese de Gerardo I foi dividida novamente em 1092 e separada definitivamente em 23 de março de 1094. Ver B. Delmaire, *Le diocèse d'Arras de 1093 au milieu du XIV^e siècle. Recherchers sur la vie religieuse dans le nord de la France au Moyen Âge*. Arras: Commission départamentale d'Histoire et d'Archéologie du Pas-de-Calais, 1994.

6 D'Acherry, *Spicilegium*, I, 607-524: Mansi, *Sacrorum Conciliorum Collectio*, 19, 423ss, e Migne (*P.L.*, 142) se limitam a reproduzir a edição.

7 J. Lestocquoy elucidou de forma límpida todos esses eventos (*Etudes d'histoire urbaine. Villes et abbayes. Arras au Moyen Age*. Arras: Comission départamentale des Monuments historiques du Pas-de-Calais, 1966, principalmente a p. 103ss).

8 Thietmar de Merseburg, *Chronique*, VIII, 30, p. 528. Sobre Gerardo, ver T. Schieffer, "Ein deutscher Bischof des XI. Jahrhunders: Gerhard von Cambrai (1012-1051)". In *Mittelalter und demokratische Geschichtsschereibung*, pp. 103-18; assim como as notas em *Neue Deutsche Biographie*, 6, Berlim, 1964, pp. 263-4, da *Biographie nationale de Belgique*, 35, Bruxelas, 1970, col. 286-99; e, acima de todas as outras, o texto redigido por E. van Mingroot para o *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, t. 20, 1984, col. 742-55, dotado de uma abundante bibliografia. Consultaremos igualmente J. Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*, t. II. Stuttgart: Hiersemann, 1966 (*Schriften der M.G.H.*, 16), p. 186.

9 *Mediolanensis historiae libri quatuor*. Ed. A. Cutolo. Bolonha, 1900 (*Rerum Italicarum Scriptores*, IV), pp. 67-9; H. Taviani-Carozzi, "Naissance d'une hérésie en Italie du nord du XI^e siècle". In *Annales E.S.C.*, 29, 1974, pp. 1224-52.

10 Os estudos de E. van Mingroot (citados na nota 3) reconstroem minuciosamente o trabalho da chancelaria de Cambrai sob o comando de Gerardo I e a lenta elaboração das *Gesta episcoporum cameracensium* (esses documentos foram publicados por L. Bethudmann: *M.G.H., SS*, VII, pp. 393-510).

11 E. van Houts revelou recentemente uma interpolação no livro V das *Gesta normannorum ducum* de Guilherme de Jumièges, que é certamente tomada de uma fonte anterior. Trata-se do testemunho de um mestre italiano, Bernardo, o Filósofo, que advertia Ricardo II, Duque da Normandia entre 996 e 1028, de agitações malignas de hereges em Liseux (*The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni*, vol. 1. Ed. e trad. para o inglês de E. van Houts. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. xii).

12 Cf. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard, 1979.

13 Testemunham os pontificais conservados da Igreja de Sens e principalmente aquele de São Petersburgo, Biblioteca Nacional da Rússia, Q.v.I. n. 35, 37 e 43 (a edição está sendo preparada por P. Konakov, R. Gyug e G. Lobrichon), e as crônicas de Saint-Pierre-le-Vif de Sens.

14 B. Delmaire, *Le diocèse d'Arras*, p. 108ss.

15 *Dicentes in templo Dei nihil esse quod sit aliquo cultu religionis dignum, magis quam proprii domicilii cubiculum nihilque in eo sanctum, preter cementa et lapides artificum opere digestos* (1284c).

16 *Porro ipsa domus idcirco vocabulum habet ecclesie, quia continet ecclesiam, id est populum convocatum ab eo qui facit unanimes habitare in domo. Que ideo sanctificatur ab episcopo, ut in ea velit esse adventus angelorum, et homines in eam introeuntes ab omni turpiloquio et scurrilitate et inutili cogitatione norint se continere* (1287a). A mesma insistência de Gerardo sobre os sinos da igreja-mãe, a catedral, parece confirmar a desqualificação das novas capelas (1291b).

17 Em seu discurso no sínodo, Gerardo faz questão de lembrar sua autoridade sobre todas as paróquias de sua diocese. Aos hereges que reivindicam o direito de efetuar rezas e devoções em locais privados, *in domicillis et privatis mansionibus*, ele opõe duas razões costumeiras pelas quais o povo deve se reunir nas igrejas, para os atos públicos e para a Eucaristia: *cur conveniat populus ad acclesiam, unum ex antiqua traditione ut iudicia rerum et cognitiones accipiat, alterum ex novo testamento ut manducet corpus Christi* (1286c). Burchardo de Worms levanta a oposição formal: *Unicuique fidelium in domo sua oratorium licet habere et ibi orare*, mas ele não pretende permitir a celebração de missas (*Decretum*, III, 86, *P.L.*, 140, p. 691).

18 *P.L.*, 139, pp. 179-88 (sob o nome de Gerberto).

19 Refiro-me aqui à bela demonstração produzida por Irène Rosier no Seminário de Nice, em 31 de março de 1995. As provas tinham sido procuradas pelos trabalhos de N. M. Häring ("Berengar's Definition of Sacramentum and their influence on Mediaeval Sacramentology", in *Mediaeval Studies*, 10, 1948, pp. 109-46) e D. van den Eynde (*Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*. Roma, Lovaina, 1950), e retomadas por J. De Montclos (*Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*. Lovaina: Spicilegium sacrum lovaniense, 1971, pp. 538-9).

20 Cf. 1274b, para a aproximação da *Vita Burchardi Wormatensis episcopi* e a *Correspondece de Gerbert d'Aurillac*, ed. e trad. de P. Riché e J.-P. Callu. Paris: Belles-Lettres, 1993.

21 B. Judic, "La diffusion de la *Regula pastoralis* de Grégoire le Grand dans l'Église de Cambrai, une première enquête", *Revue du Nord*, 76, 1994, pp. 207-30.

22 1284c-1287c.

23 A catedral de Cambrai foi reconstruída a partir de 1021/1023 e consagrada ao culto em 18 de outubro de 1030 (devastada pelo fogo em 1068, ela foi rapidamente reedificada e consagrada pelo bispo Gerardo II em 1079). Gerardo I confere seus cuidados à catedral de Arras: o coro foi consagrado em 30 de julho de 1030, após a restauração exigida devido a um incêndio em 1029 (*Gesta episcoporum cameracensium* III, 32 e 49).

24 B. Stock, *The implications of Literacy*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

25 1278c: Isidoro, *Etym* VI, 19, pp. 38-9, citado igualmente por Ratramno de Corbie, *De corpore et sanguine domini*, c. 40 (Ed. J. N. Bakhuizen van den Brink. Amsterdã, Londres: North-Holland, 1974, pp. 53-4).

26 1279c-1280a; cf. 1274, 1277 e 1278. Cf. n. 19.

[27] 1279; 1284.

[28] Cf. Pascásio, *De corpore*, c. 14, pp. 87-91. Os exemplos gregorianos (a hóstia sanguinolenta alegada pela *Vita S. Gregorii*, ed. Grisar, in *Zeitschrift fur katholische Theologie 2*, 1887, p. 162ss; e a versão interpolada em *P.L.*, 75, 52c-53b; a hóstia transformada em criança sob os olhos do monge de Plexis; cf. *Miracula Nynie episcopi*, ed. K., Strecker, *MGH, PLMA* IV, 2, 2, Berlim, 1923, pp. 923-4) são precedidos pela *Passio S. Andreae* (1281cd), um apócrifo ainda explorado por Lanfranco em sua diatribe contra Berengário (*P.L.*, 150, 421bc). Sobre esta *Passio S. Andreae*, cf. H. Taviani, op. cit., e J. K. Elliot, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 233-4.

[29] 1280c-1281b; 1273c; 1274cd; 1280a.

[30] 1280a.

Capítulo 4

A ARGUMENTAÇÃO DEFENSIVA: DA POLÊMICA GREGORIANA AO *CONTRA PETROBRUSIANOS* DE PEDRO, O VENERÁVEL*

Dominique Iogna-Prat
(CNRS/Paris)

Pedro, o Venerável, nono abade de Cluny (1122-1156), é o exemplo perfeito de monge pós-gregoriano levado a deixar o silêncio do claustro e a pastoral funerária para se engajar no mundo em todos os *fronts* necessários à defesa da Igreja. Ele combate os hereges petrobrusianos, os judeus e o islã, compondo um tríptico polêmico — *Contra Petrobrusianos*, *Aduersos Judeos*, *Contra sectam Sarracenorum* — que constitui, em seu interior, uma forma de *De Ecclesia, avant la lettre***.

Nos anos 1135-1140, ele redige uma longa refutação, em cinco capítulos, da heresia de Pedro de Bruis, retransmitida por Henrique de Lausane[1]. O tratado é precedido de uma carta-dedicatória aos arcebispos

* Tradução de Milton Mazetto Jr.

** Esta contribuição foi desenvolvida no capítulo 4 de meu livro ainda a ser publicado sobre Cluny e a sociedade cristã em face da heresia, do judaísmo e do Islã. [Livro publicado em 2000 pela editora Aubier sob o título *Ordonner et exclure*. N. da R.]

de Arles e de Embrun, assim como aos bispos de Die e de Gap. Nessa liminar, Pedro apresenta as circunstâncias que o levaram a tomar conhecimento do "veneno herético" e a compor sua obra. É nesse ponto que ele fornece as únicas coordenadas históricas, ligeiramente precisas, de que dispomos sobre Pedro de Bruis. O abade de Cluny trata aqui de uma realidade já antiga, que remonta aos anos 1119-1120. Os fiéis eram então rebatizados, as igrejas, profanadas, os altares, derrubados, os crucifixos, entregues às chamas das grandes fogueiras no domingo de Páscoa; colocavam-se carnes para cozinhar sobre essas fogueiras e convidavam-se os fiéis a consumi-las. Os padres eram açoitados; os monges eram aprisionados e entregues às mulheres[2].

O ensinamento de Pedro de Bruis, que encontrou um grande sucesso nas instâncias eclesiásticas dos arcebispos e bispos destinatários do tratado, foi, em seguida, difundido na Septimânia até a "província de *Novempopulana*, denominada vulgarmente Gasconha"[3]. A heresia foi combatida vitoriosamente pelos ordinários envolvidos, mas, em passagem pela Provença, Pedro, o Venerável, pôde constatar que o ensinamento do heresiarca havia deixado traços. Conforme o costume de seus destinatários — que, muito ocupados com os assuntos da Igreja, não tinham tempo para ler —, Pedro resumiu, em sua carta-dedicatória, as cinco proposições heréticas às quais ele responde ponto por ponto:

1. Recusa do batismo das crianças, sob o pretexto de que é a fé que salva e que uma jovem criança não seria consciente o bastante para crer.
2. Rejeição dos lugares consagrados; a Igreja de Deus não consiste em uma montagem de pedras, mas em uma realidade espiritual pura, a comunidade dos fiéis.
3. A Cruz não é um objeto de adoração; é, ao contrário, um objeto detestável, como instrumento de tortura e de sofrimento de Cristo.
4. Padres e bispos dispensam um ensino enganoso em matéria eucarística. O corpo do Cristo teria sido consumido apenas uma vez e por seus únicos discípulos, por ocasião da Ceia que precedeu a Paixão. Toda consumação posterior é somente uma ficção vã.
5. A liturgia funerária em seu conjunto (oferendas, preces, missas, esmolas) é inútil; o morto não pode esperar nada mais do que aquilo que ele obteve durante sua vida.

A esses cinco pontos, Pedro, o Venerável, adiciona uma curta defesa dos cantos da Igreja que os petrobrusianos rejeitam, proponentes de uma piedade interior e silenciosa.

Ao fim de sua carta-dedicatória, Pedro, o Venerável, relata o triste fim de Pedro de Bruis, lançado, pelos fiéis indignados de Saint-Gilles, sobre a fogueira de cruzes que ele mesmo havia preparado. Pedro, o Venerável, acrescenta que a retransmissão da heresia fora feita por Henrique, fato que ele pôde constatar diretamente em uma obra onde se encontravam relatados os propósitos do heresiarca[4]. Mas o abade de Cluny retarda sua resposta a Henrique, com o intuito de obter mais garantias à sua posição, e solicita, com esse objetivo, o apoio dos arcebispos e bispos destinatários do presente tratado. Entretanto, ele lhes pede que transmitam esse primeiro escrito anti-herético para aqueles que possam ter necessidade dele.

Em uma tipologia dos escritos de denúncias — relatos historiográficos, condenações sinodais, cartas de apelo à repressão, respostas a consultas... —, que surgiram entre o ano 1000 e os anos 1140, o *Contra Petrobrusianos* representa, aparentemente, o primeiro verdadeiro "tratado" anti-herético. Esta é, em todo caso, a hipótese que gostaria de defender aqui com base em uma análise do discurso.

Antes de entrar no cerne da questão, convém lembrar a ausência, ou quase, de trabalhos de análise de discursos anti-heréticos. Enquanto os estudos dos modos de argumentação são familiares aos historiadores das polêmicas antijudaicas na Idade Média[5], os trabalhos de heresiologia abordam, habitualmente, a documentação de forma positiva, interessando-se tão somente pelo tratamento das *auctoritates*, especialmente escriturísticas[6], sem se preocupar muito com as questões de forma, como escreve Monique Zerner na introdução. As recentes aplicações ao domínio da heresiologia da noção de *literacy*, em voga na historiografia anglo-saxã a partir dos trabalhos de Jack Goody e Brian Stock, certamente tornaram os historiadores da Idade Média sensíveis à emergência da polêmica anti-herética como gênero literário específico[7]. Nessa ótica, a linha de clivagem entre ortodoxia e heterodoxia se define em termos de oposição entre as "comunidades textuais" — eruditas de um lado, desviantes do outro —, fundadas sobre uma relação distinta com as Escrituras[8]. Mas, curiosamente, nenhum dos historiadores interessados nas relações entre *literacy* e heresia consagrou estudo às polêmicas anti-heréticas como discurso. A

única exceção notável, mas limitada, concerne à pesquisa de Heinrich Fichtenau, sobre os hereges e os professores[9]. O grande historiador austríaco teve a feliz ideia de colocar em paralelo dois fenômenos históricos contemporâneos (que, segundo ele, teriam interagido): de um lado, a invenção da heresia no Ocidente medieval nos séculos XI, XII e XIII; do outro, o "processo de racionalização" que o mundo erudito conheceu na mesma época. Heinrich Fichtenau não se lança, jamais, em um estudo dos discursos anti-heréticos, mas ele abre, através de análises comparativas, uma frutífera via de pesquisa.

Como responder aos infiéis e aos desviantes na época da escolástica nascente? Isto é, segundo quais regras retóricas e sobre a base de qual axiomática? Tal é a questão capital na qual iremos nos deter agora. Sendo assim, tentaremos compreender como funciona o discurso de Pedro, o Venerável, neste que é, sob reserva de inventário, o primeiro tratado anti-herético redigido no Ocidente medieval. A questão me parece ainda mais pertinente, pois seus contemporâneos reconheciam em Pedro uma verdadeira autoridade em matéria de luta contra a heresia. Em uma carta que manifestava a Pedro o desejo de vê-lo, consultá-lo e mesmo morrer ao seu lado em Cluny, o bispo Aton de Troyes o qualifica, em termos que excedem a simples tópica amigável:

> [...] novo João, que extrai a doutrina em abundância da própria fonte, o coração do Senhor, permitindo jorrar [*eructare*], em benefício de ouvintes próximos ou distantes, as coisas ocultas de mistérios celestes, os ensinamentos das Escrituras, as refutações dos hereges. Aqueles que escutam podem então proclamar: "Glória a Deus nas maiores alturas do céu, um grande profeta se ergueu entre nós"[10].

De que forma "jorravam" as refutações anti-heréticas desse "profeta" dos tempos modernos? Em sua carta-dedicatória endereçada aos arcebispos de Arles e de Embrun, assim como aos bispos de Die e de Gap, Pedro, o Venerável, qualifica seu escrito de *epistola disputans*. Na tradição gregoriana, documentada entre outros exemplos pela correspondência de Pedro Damiano, o termo *epistola* designa um escrito teológico que possui a brevidade de um resumo [*compendium*][11]. Essa brevidade pretende atender destinatários apressados e pouco informados a respeito da questão. O qualitativo *disputans* remete às modalidades do debate contraditório, cujo

primeiro exemplo conhecido, no campo teológico da latinidade medieval, é a controvérsia eucarística suscitada por Berengário de Tours em meados do século XI. No momento da redação de *Contra Petrobrusianos*, ou seja, nos anos 1130/1140, a *disputatio* havia-se tornado, sob influência das novas escolas urbanas, uma arte do combate de palavras de modalidades bem regulamentadas. Pedro se situa, assim, na confluência de duas tradições: a primeira é aquela da imprecação que se origina da retórica sagrada — cujas raízes se encontram nos Pais da Igreja, e, mais próximo, nos *colores rhetorici* da época gregoriana; a segunda tradição, mais recente, é aquela da argumentação que surge de um procedimento discursivo. É essa confluência que proponho qualificar de "argumentação defensiva".

As fontes da argumentação defensiva

Preliminares: o discurso anti-herético de Bernardo de Claraval

Tal confluência é um resultado completamente excepcional no meio monástico no século XII. Como prova, o discurso anti-herético de um contemporâneo de Pedro, o Venerável, Bernardo de Claraval, que provém exclusivamente da imprecação, como mostram, de maneira suficiente, alguns extratos do Sermão 66 sobre o Cântico dos Cânticos[12]. Esse sermão forma um conjunto com os Sermões 64 e 65[13]. Segundo a interpretação recente de Giorgio Cracco, o Sermão 65 teria sido destinado aos hereges de Toulouse, também ditos henriquicianos, que se destacaram em seguida aos petrobrusianos[14]. O Sermão 66 foi composto, em 1144, em resposta ao apelo de Evervino, preboste dos premonstratenses de Steinfeld, convidando o abade de Claraval a denunciar os hereges de Colônia. O ponto de apoio da prédica é oferecido pelo versículo 2,15 do Cântico dos Cânticos: "Agarrai-nos essas pequenas raposas, devastadoras de vinhas. Pois nossa vinha floresceu". Bernardo se atém, no Sermão 64, a uma interpretação moral do versículo: essas "pequenas raposas". Figuras familiares aos heresiólogos[15], são associadas aos pequenos vícios que podem arruinar a vida interior e impelir mesmo os mais espirituais a se perderem. Nos Sermões 65 e 66, passa-se dos pecados interiores aos desvios dos hereges que, como "pequenas raposas" sempre ocultas, gangrenam o corpo da *Ecclesia*. Dessa forma,

Bernardo permanece sobre o terreno da teologia moral. É isso que explica o recurso exclusivo às seguintes formas de discurso: invectivas; imputações fundadas no rumor; julgamentos fora de contexto; refutações sem apelo baseadas somente nas autoridades; recusa retórica de toda argumentação. Tomemos alguns exemplos retirados do Sermão 66:

- invectivas: "Observe estas más línguas, estes cães!"[16].
- imputações fundadas no rumor: "Sua hipocrisia, digna da duplicidade das raposas, é evidente: eles fingem falar por amor à castidade certas coisas que eles só inventaram para agitar e aumentar os mais vergonhosos prazeres"[17]. Essa denúncia da falsa aparência é uma figura clássica do discurso anti-herético e consiste em revelar as abominações cometidas sob uma capa de virtude.
- julgamentos fora de contexto: "Eles não possuem nada mais urgente do que negar a presença de Cristo em todos os homens, em um e outro sexo, nas crianças e nos adultos, mortos e vivos; para as crianças, por causa da impotência da idade; para os adultos, por causa das dificuldades da continência"[18].
- refutações sem apelo, com base somente nas autoridades: "Eles se vangloriam de ser os sucessores dos Apóstolos", mas vivem escondidos e "contradizem aquilo que foi dito: 'Uma cidade localizada sobre uma montanha não pode ser escondida' (Mt. 5,14-16)"[19].
- recusa retórica a toda confrontação: "Os demônios hipócritas e mentirosos inspiraram, a esses insensatos, muitas outras doutrinas perversas. Mas eu não pude responder a todas, mesmo quando as conhecia. Tal seria um trabalho imenso e também desnecessário. Pois tais pessoas não cedem aos argumentos, porque são incapazes de compreendê-los; nem à autoridade, que eles contestam, nem aos esforços de persuasão, pois foram pervertidos"[20].

Diante de obstinados que preferiam a morte à conversão, nada poderia ser feito: *ratio*, *auctoritas* ou *persuasio*. Nessas condições, não é nem mesmo mais necessário invocar um conteúdo para denunciar a heresia; assim Bernardo não responde (ou pouco o faz) ao fundamento dos desvios denunciados por Evervino de Steinfeld[21]. Em 1148, o papa Eugênio III, outrora monge de Claraval e que permanecera muito próximo de Bernardo, reuniu um concílio em Reims ao longo do qual um cânone

anti-herético de tipo novo é elaborado, não mencionando mais o conteúdo dos desvios condenados[22].

Formas e fundamentos da imprecação

Os exemplos retirados do Sermão 66 sobre o Cântico dos Cânticos de Bernardo de Claraval são suficientes para caracterizar o discurso anti-herético em meio monástico. Esse discurso se baseia em três fontes as quais convém examinar agora: as técnicas herdadas das discussões doutrinais das origens da Igreja; as formas tradicionais da justiça espiritual; os *colores rhetorici* ou instrumentos polêmicos forjados no decorrer da reforma gregoriana e da querela das investiduras.

1. A marca dos Pais da Igreja

A doutrina católica define-se pouco a pouco, ao longo dos primeiros séculos, pela confrontação às proposições e práticas consideradas como desviantes. A Antiguidade Tardia legou, assim, textos de direito (eclesiástico e civil), obras polêmicas e mesmo catálogos detalhando o número e a natureza das heresias. A biblioteca de Cluny é, no século XII, rica em textos desse tipo[23]. Essa ancoragem no terreno jurídico e doutrinal das origens trai a necessidade de um referencial diacrônico tanto pelo lado bom como pelo mau. Os polemistas anti-heréticos buscam autoridade no *mos maiorum* para denunciar seus adversários, que se inscrevem em uma longa cadeia de erros. Pedro, o Venerável, fala assim dos "antigos hereges", "predecessores" dos petrobrusianos — Apelo, Cerinto, Montano, Novaciano, Sabélio e Mani: "o mais detestável dentre todos"[24]. Um pouco à frente em seu tratado, a propósito da rejeição aos lugares de culto, Pedro qualifica os petrobrusianos de "novos restauradores de um antigo erro" e os situa na linhagem de Acaz, rei de Judá, que ofereceu sacrifícios a Baal "sobre as colinas e sob toda árvore verdejante" (2Cr. 28,4)[25].

Apesar de reais novidades nos problemas abordados (tal como a recusa do sufrágio aos defuntos — tema ausente das polêmicas da época patrística), a arte e a maneira como a Igreja das origens tratou seus des-

viantes servem sempre de quadro de referência quer se trate de qualificar a heresia (até os anos de 1150[26]), de denunciar a "novidade dos erros" ou de atacá-la, ao modo de Paulo e dos Pais da Igreja, como uma "pseudo-ciência" (1Tm. 6,20). No legado *tardo-antiquo*, peneirado pelos antiquários da alta Idade Média, os polemistas anti-heréticos dos séculos XI e XII encontram, ao mesmo tempo, uma taxonomia, respostas prontas e uma arte da diatribe. Resta saber como trataram esse legado na prática: se se agarraram a ele (esta é a atitude de um Bernardo de Claraval) ou se se referiram a ele, estabelecendo formas polêmicas novas (esta é a via seguida por Pedro, o Venerável).

2. As formas tradicionais de justiça espiritual

Por formas tradicionais de justiça espiritual, entendo todos os recursos oferecidos pela liturgia aos "espirituais" que combatem para afirmar sua soberania temporal: anátemas, fórmulas de excomunhão, maldições e clamores. A história do anátema é tão antiga quanto a do cristianismo[27]. O primeiro anátema conhecido foi pronunciado no concílio de Elvira (305). No século IV, trata-se de uma forma de excomunhão pronunciada contra hereges, tais como os arianos no concílio de Niceia. Ao longo da alta Idade Média, paralelamente à evolução do sistema penitencial, as sentenças de excomunhão se multiplicam. Desde então, o anátema especializa-se e diversifica-se. Ele se torna pouco a pouco uma forma de excomunhão de primeira classe para aqueles desviantes que são condenados à morte eterna; mas esses desviantes não são mais exclusivamente hereges, mesmo se a ligação heresia–anátema jamais desapareça totalmente, como atestam os formulários que mencionam as maldições anteriormente reservadas a Ário[28]; "maldizer" torna-se, em suma, expedir uma variedade crescente de desviantes "ao inferno, na companhia dos hereges pervertidos"[29]. Os séculos X e XI representam um momento de proliferação das formas de expressão da justiça espiritual, em um contexto de recuo das formas públicas de arbitragem, essencialmente na França ocidental. As fórmulas de anátema invadem então as cláusulas cominatórias dos atos.

A formatação do ritual do clamor responde à mesma necessidade. Na origem, o clamor é um apelo insistente à justiça pública. No século XI, o clamor se "espiritualiza" integrando fórmulas de excomunhão e de anátema e se ritualiza no desenvolvimento de uma paraliturgia, pondo em cena relíquias de santos e espécies eucarísticas. Ao fazê-lo, os monges intimam seus protetores divinos a agir em sua defesa e diabolizam os adversários e contraditores. Como disse, de maneira justa, Lester K. Little, a liturgia toma o lugar do direito. É sobre essa base que os "espirituais" pretendem garantir aliança em todas as suas formas (dons, trocas e vendas de terra, abandono de querelas, mas também engajamentos de preces). Tomemos um exemplo simples. Em uma de suas cartas a Hugo de Semur, o abade de Cluny, Pedro Damiano invoca os serviços que prestara a Cluny durante a crise de 1063, ao longo da qual, como legado pontifical, defendera a isenção cluniacense diante dos interesses do bispo de Mâcon. Ele lembra a retribuição que os cluniacenses haviam feito, ao incluí-lo no necrológio da comunidade. Para sugerir a força constrangedora do engajamento, Pedro ameaça Hugo de anátema, caso a promessa não fosse cumprida[30]. Esse exemplo oferece uma boa ideia da banalização do anátema. No entanto, desde a segunda metade do século XI se prepara um refluxo na utilização das formas da justiça espiritual nos atos da prática. Na história da arquivística cluniacense, os cartulários de Hugo de Semur e Pedro, o Venerável, pertencem, desse ponto de vista, a duas épocas diferentes; de correntes, as fórmulas de maldição nas cláusulas cominatórias tornam-se excepcionais. Esse refluxo corresponde, de uma parte, a um retorno aos modos de arbitragem pública e, de outra, a uma vontade de regulamentação dos modos de expressão da justiça espiritual. A partir de 1069, Pedro Damiano, ainda ele, pede ao papa Alexandre II que coloque boa ordem na questão. Parece-lhe anormal e, sobretudo, pouco eficaz confundir as penas e condenar o culpado por uma falta leve "como a um herege"[31]. O anátema, que condena à morte eterna, não poderia ser utilizado maciça ou indistintamente sem a erosão de sua força dissuasiva. Pedro Damiano, reconciliando-se com a tradição estoica segundo a qual os pecados não são idênticos[32], concebe uma escala de penas — civis e espirituais — correspondentes à natureza dos delitos. Nesse sistema repressivo, as formas tradicionais da justiça espiritual permanecem, mas seu uso é mais bem controlado pelo poder pontifício, que lhe assegura toda a eficácia nos casos extremos, em particular a heresia.

Convém notar que as formas tradicionais da justiça espiritual, em parte na origem do discurso anti-herético, são da competência do campo da liturgia e possuem "o caráter apotropaico e conjuratório"[33] das bênçãos da alta Idade Média. Antes mesmo de louvar a Deus ou de apelar ao Espírito Santo e a seus benefícios, exorcizam-se todas as formas de presença demoníaca, pois aquilo que não foi abençoado pertence ao diabo. Em sua resposta aos petrobrusianos, que recusam os cantos na igreja, Pedro, o Venerável, aborda incidentalmente essa realidade defendendo a ideia de que os cantos servem precisamente para pôr em fuga os maus espíritos[34]. Desse ponto de vista, pode-se dizer que o discurso anti-herético do século XII se inscreve no amplo quadro da demonologia, do qual ele adota a tópica. Não nos equivoquemos sobre as relações entre heresia e demonologia nos séculos XI e XII. Como demonstrou Alexander Patchovsky, a convergência entre os dois desvios não é anterior ao século XIII[35]. Ela é contemporânea das medidas pontificais e imperiais que tornam a heresia um crime de lesa-majestade, isto é, um mal para o qual não haveria reparação. Na época do *Contra Petrobrusianos*, o mundo latino ainda não havia chegado a esse ponto. Os hereges revelam mais do sistema penitencial do que do sistema repressivo. Subsiste ainda o espaço da polêmica. No trecho introdutório a sua *Epistola disputans*, Pedro, o Venerável, interroga-se, tomando por base os Provérbios (26,4-5), se "convém responder ao tolo" ou se é preferível fazer como os sábios que opuseram um silêncio cheio de desprezo aos petrobrusianos. Essa posição lhe parece insustentável. A Igreja não tem tradição de se calar; é, assim, *hoc maxime more*, ou seja, ela tem o costume de reprimir a heresia na discussão polêmica, misturando o recurso a *auctoritas* e o uso da *ratio*[36].

3. *Colores rhetorici* da época gregoriana

A primavera da heresia no Ocidente latino nos séculos XI e XII é pontuada pela seguinte cronologia: primeiro impulso na primeira metade do século XI, depois um declínio a partir dos anos 1050, depois retomada nos anos 1120. É interessante constatar que o período vago (1050-1120) corresponde, precisamente, aos anos de grandes polêmicas político-eclesiásticas, contemporâneas da reforma gregoriana e da querela das investiduras. É a razão pela qual me parece importante examinar a natureza do legado, no discurso anti-herético, dos instrumentos retóricos forjados ao longo desses anos de reforma da Igreja e de enfrentamentos verbais violentos entre o Papado e o Império. Limitar-nos-emos, essencialmente, aos problemas de discurso, mas é evidente que as questões abordadas aqui não possuem sentido senão no interior de um quadro jurídico. Na época gregoriana, a acepção de heresia se amplia consideravelmente, a ponto de se confundir com todo tipo de desobediência aos decretos romanos[37]. Nessa perspectiva disciplinar, os canonistas gregorianos desenvolvem a teoria da "perseguição legítima" que justificaria, a curto prazo, o combate dos príncipes católicos contra os henriquicianos e, além disso, toda guerra santa ou mesmo a repressão armada aos hereges[38].

Esse legado em matéria de discurso toma, desde o início, o sentido de publicidade dos escritos polêmicos, sendo qualificado de *Publizistik* pelo historiador alemão Carl Mirbt. Manegoldo de Lautenbach, um autor gregoriano dos anos 1080, disse então, a respeito de um de seus adversários, o "escolástico" de Treves, Wenrich, que seus escritos eram "lidos em todos os lugares e em todos os recantos"[39]. Ninguém sabe se esse foi realmente o caso; o importante é que, com a ajuda da *Publizistik*, os laicos — e não somente os clérigos reunidos em sínodo — participam dos grandes debates, que agora agitam a cristandade, quer se trate do celibato dos padres ou da questão da investidura. Sobre isso, é interessante notar que certos clérigos antigregorianos, como Sigeberto de Gembloux, não deixaram de demonstrar a seus adversários que eles brincavam perigosamente com fogo. O convite feito aos fiéis para que se desviassem dos padres proclamados indignos poderia ter como efeitos imprevistos colocar completamente em causa o ministério sacerdotal, causar curto-circuito em toda a mediação clerical e pôr os laicos diretamente em contato com o sagrado[40]. De certa maneira, os petrobrusianos oferecem, 50 anos mais tarde, uma prova da justiça desse ponto de vista.

O segundo legado dos anos 1050-1120 diz respeito a um refinamento, desconhecido nesse nível até então, das técnicas de enfrentamento. Esse "refinamento" se caracteriza ao menos de três formas: o combate de palavras à semelhança dos enfrentamentos armados em campo fechado; a arte do dossiê de *testimonia*; a importância acordada à retórica no campo jurídico-eclesiástico.

a) A reforma gregoriana e a querela das investiduras representam um momento de polêmica intenso, sem compromisso possível, no qual os adversários se agridem a golpes de citações bíblicas, de onde a qualificação de "debate de citações" [*Zitatenkampf*]. Um "combate de citação" desse tipo ocorreu no domingo, 20 de janeiro de 1085, em Gerstungen, um canto perdido da Turíngia, entre os representantes do rei Henrique IV de um lado e aqueles de Gregório VII do outro, em particular o cardeal-legado Odon de Óstia, ex-prior de Cluny e futuro papa sob o nome de Urbano II. O porta-voz do partido gregoriano, Gerardo de Salzburgo, abre o encontro afirmando que nenhum fiel pode frequentar um excomungado, estado no qual se encontrava Henrique IV. Para isso, ele se apoia nas citações tiradas do Evangelho, dos cânones apostólicos, dos decretos conciliares (Niceia e Sárdica) e de uma carta de papa tomada à coleção do Pseudo-Isidoro. Esse ponto de direito era tão forte que se aplicava mesmo quando a excomunhão fosse pronunciada de maneira injusta, sob o efeito da emoção [*per iracundiam at asperam commotionem*]. Para grande estupefação dos gregorianos, os representantes do rei respondem que eles estão completamente de acordo. Eles se apoiam simplesmente em "um livro aberto" (não nos é dito qual, mas se trata da introdução à coleção do Pseudo-Isidoro, também denominada "Inscrição do papa Félix") para fazer valer a regra da *exceptio spolii*, segundo a qual uma pessoa espoliada não poderia ser acusada, julgada ou banida. Esse seria o caso de Henrique IV, espoliado de uma parte de seu território soberano pelo levante dos saxões e suábios[41].

b) O episódio não apresenta simplesmente um exemplo de enfrentamento polêmico em um campo fechado; ele fornece referências interessantes sobre a arte da constituição de *testimonia* próprios para aterrar os adversários. No primeiro plano desses *testimonia* figuram os dossiês escriturários, dos quais os polemistas da época gregoriana fazem um uso intensivo. Tomemos como simples exemplo — emprestado de Max Hackelsperger[42] — o anátema pronunciado pelo papa contra o soberano. Os clérigos antigregorianos opõem ao anátema toda uma bateria de citações escriturárias, entre as quais Lc. 6,37 ("Não julgueis, e não sereis julgados; não condeneis, e não sereis condenados") e Rm. 2,1 ("[...] tu és sem escusa, ó homem, aquilo que tu és, aquilo que julgas; pois julgando outros tu te condenas a ti mesmo, porque tu fazes as mesmas coisas, tu que julgas"). Em face disso, os gregorianos, preocupados em afirmar a

justiça do papa, apoiam-se em Mt. 16,19 e 18,18, isto é, no poder de ligar e de desligar ao qual o soberano está submetido como qualquer laico. Eles recorrem igualmente a toda passagem da Escritura própria para justificar o uso do anátema e da maldição, por exemplo Tt. 3,10 ("Quanto ao herege, após uma primeira e uma segunda advertência, rejeite-o, sabendo que tal homem é um desviado e um pecador que condena a si mesmo"). Em uma passagem de seu *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, Hugo de Fleury se apoia nas seguintes palavras de Paulo para justificar a rejeição do "rei herege":

> A santa Igreja tem costume de condenar o rei herege em nome da autoridade divina, pela defesa da fé católica abafá-lo por meio da sentença de anátema, com medo de que sua frequentação macule o colégio dos santos católicos. De fato (*nam*), o apóstolo Paulo nos separa e divide quando ele diz... [segue a citação de Tt. 3,10]. Salomão defende da mesma forma que o gentio é preferível ao herege quando ele diz: "Cão vivo vale mais que leão morto" [Ec. 9,4], chamando cão vivo ao gentio e leão morto ao herege[43].

Esse exemplo nos interessa aqui ao menos em dois sentidos: a atualização da Escritura, a palavra de Paulo sendo aplicada *hic et nunc* ao problema abordado; a arte da montagem escriturística (citação tirada de Tito e passagem de Eclesiastes), que permite o deslocamento interpretativo do herege ao leão, valendo menos que o cão, e ao rei, que *a priori* não estava em questão.

c) Chegamos, agora, ao terceiro ponto, de longe o mais importante: o papel crescente da retórica no campo jurídico-eclesiástico. Nos anos que nos interessam aqui, 1050-1120, a retórica já possui uma longa história, vinda da Antiguidade grega e latina. O problema é saber como essa tradição antiga é recebida e alterada. Do que ela é feita? Ainda não de Aristóteles, cuja *Tópica*, que fixa as regras da discussão, só será realmente recebida no século XIII. Trata-se essencialmente da herança latina, em particular Cícero, do qual uma das mais belas coleções, já no século XI, se encontra em Cluny, principalmente seu tratado sobre a eloquência, o *De inventione*, suas obras oratórias, entre outras o *Pro Milone*, o *Pro Avito*, ou o *Pro Murena*, sem falar da *Retórica a Herênio*, considerada então como uma obra ciceroniana[44]. Nessas condições, não é surpreendente que Pedro, o Venerável, louvado por seus discípulos como um novo Cícero, retome, ao

longo de seu *Contra Petrobrusianos*, declamações ciceronianas como a célebre fórmula *O tempora, o mores* das *Catilinárias*[45]. O florescimento ciceroniano dos séculos XI e XII não se faz em qualquer contexto. Como notou Heinrich Fichtenau, a retórica latina alimentou os escritos dos Pais da Igreja, tal como Agostinho, mas ela permanece por muito tempo como o campo de atividades especializadas dos técnicos da *ars dictandi*. Nos séculos XI e XII, a retórica integra-se de forma marcante nos campos jurídico e político; como prova a *Rethorimachia* de Anselmo de Besate (1046/1048), que se torna chanceler de Henrique III e dá à retórica seu título de nobreza, no quadro da diplomática e dos trabalhos de chancelaria. Da retórica antiga, os polemistas da época gregoriana emprestam técnicas do discurso defensivo. Sobre isso, não é, talvez, inútil recordar que em Roma deixava-se a acusação aos jovens, mas a defesa era sempre assegurada por um orador experiente[46]. Entre outras técnicas desenvolvidas sobre o terreno da retórica latina, podem-se mencionar:

- a *exclamatio* do tipo *O tempora, o mores...!*; *O inaudita arrogantia hominis...!*;
- a *dubatio*, retomando, para arruiná-lo, de um modo excessivo e interrogativo, um argumento do adversário;
- a *contentio* ou "reorientação": *Qui dicebatur caput, iam est cauda ecclesiae..., qui fundamentum, iam detrimentum...*;
- a *verisimilitudo*, ou modo de imputação fundado sobre o rumor. É assim, a título de verossimilhança baseada sobre a *fama*, que Lamberto de Hersfeld denuncia, em seus *Anais*, a paixão culpável e a coabitação, familiar demais, de um homem (Gregório VII) e uma mulher (Matilda de Canossa); do lado gregoriano, Manegoldo de Lautenbach recorre à mesma técnica quando fustiga as concubinas de Henrique IV;
- a *vituperatio* ou *damnatio*, técnica da invectiva, que ocupa um lugar capital na arte da retórica sagrada da época gregoriana. Tomemos, a título de exemplo, a longa arenga que Pedro Damiano endereça às mulheres de padres ao longo de sua Carta 112; um simples extrato na língua original dará uma ideia da sofisticação dos procedimentos retóricos e literários:

Interea et vos alloquor, o lepores clericorum, pulpamenta diaboli, proiectio paradisi, virus mentium, gladius animarum, aconita bibentium, toxica con-

vivarum, materia peccandi, occasio pereundi. Vos, inquam, alloquor ginecea hostis antiqui, upupae, ululae, noctuae, lupae, sanguisugae, "affer, affer sine cessatione dicentes" (Prov. 30,15). Venite itaque, audite me, scorta, prostibula, savia, volutabra porcorum pinguium, cubilia spirituum immundorum, nimphae, sirenae, lamiae, dianae...[47]

Essa arenga, escrita em prosa rimada e ritmada, usa efeitos fônicos carregados, que tendem a fazer do rico léxico empregado verdadeiras fórmulas de maldição. Pedro Damiano procede por acumulação. O mal, a mulher, não é jamais nomeado. Mas todo um cortejo de metáforas (notadamente com a mulher como receptáculo) e imagens animalescas (escolhidas tanto pela força de evocação do bestiário quanto pela riqueza dos efeitos fônicos) sugere as múltiplas formas do inominável feminino. Enfim, a interpelação pelo realizador da arenga (*me*) de criaturas condenadas, mas jamais diretamente nomeadas (*vos*) denota o encantamento ou o exorcismo. No coração da imprecação, o verbo possui um valor conjuratório; dizer o inominável — o feminino, o diabólico ou o herético — é fazê-lo desaparecer.

O problema é saber, passados os anos 1120, o que sobreviveu dos livros polêmicos contemporâneos da reforma gregoriana e da querela das investiduras, em particular os famosos *libelli de lite*. A questão foi colocada por Pierre Toubert em seu estudo sobre a significação do momento gregoriano na gênese do Estado moderno[48]. Uma resposta bastante convincente a isso foi apresentada por Ian Stuart Robinson[49]. Os *libelli de lite* possuem uma tradição manuscrita muito fraca. Foram transmitidos, no século XII, em um contexto escolar, isto é, não pelo interesse dirigido ao seu conteúdo, mas por suas qualidades literárias e com fins de ensino. É o caso, entre outros, do *Codex Udalrici*, copiado por necessidades da escola catedral de Bamberg, reunindo uma coleção de libelos da querela das investiduras, por exemplo textos polêmicos de Gregório VII, Henrique IV, de Sigeberto de Gembloux ou Guido de Osnabrück. Essa coleção sofreu intervenções em forma de correções ou de leves adjunções, que não pretenderam modificar o problema de fundo, mas acentuar certas figuras retóricas do texto. As cartas de Pedro Damiano, cuja tradição manuscrita é infinitamente mais rica, também tiveram semelhante utilização para fins retóricos. A arenga sobre as mulheres dos padres (Carta 112), ci-

tada acima, é integrada, por volta de 1075, pelo mestre da *ars dictaminis*, Alberico de Monte Cassino, em seu *Breviarium de dictamine*[50]. Visando à formação retórica, esses textos contribuíram para fazer dos debates de fundo dos anos 1050-1120, como aqueles sobre a simonia, o celibato dos padres, o respeito pelas propriedades eclesiásticas, em resumo, qualquer problema de correção dos costumes, simples temas de disputas propostos aos estudantes a título de exercício, ao lado de casos escolares mais clássicos, tirados dos Pais da Igreja ou das Escrituras.

Ratio e procedimento discursivo

1. Os limites do procedimento discursivo

Heinrich Fichtenau notou uma incontestável sincronia entre movimentos heréticos no século XII e um "processo de racionalização" contemporâneo ao início da escolástica[51]. A expressão "processo de racionalização", emprestada de Max Weber, refere-se essencialmente ao aparecimento da *ratio* nos grandes debates teológicos dos séculos XI e XII. Sobre o modelo forjado por Anselmo de Canterbury (1033-1109), em seu *Cur Deus homo*, que coloca em cena o autor e dois interlocutores, um judeu e um muçulmano, trata-se de "estabelecer uma axiomática [...] sobre a qual cristãos e infiéis entrem em acordo e no interior do sistema assim definido, convencer o adversário por razões demonstrativas"[52]. Sem dúvida, os interlocutores infiéis de Anselmo eram fictícios e a discussão em torno do dogma cristão da Encarnação permanecia bastante abstrata. No mundo urbano do século XII, as questões são mais concretas e mais urgentes. No prelúdio a seu tratado, Pedro, o Venerável, relata suas inquietações diante do contágio da heresia petrobrusiana, inicialmente limitada às regiões do Piemonte alpino "pouco populosas e incultas", depois se expandindo para as cidades do Sul, "populosas e eruditas"[53]. Nesse contexto, social e confessionalmente heterogêneo, os clérigos têm cada vez mais dificuldade para responder às questões dos laicos, mas também às críticas dos judeus, que tornam derrisórios os dogmas irracionais dos cristãos, tais como a Encarnação e a virgindade de Maria.

Por causa disso, convém sair do estrito terreno das autoridades e argumentar racionalmente, mesmo que esse procedimento discursivo permaneça fortemente limitado. Pregadores e polemistas utilizam diversas técnicas de argumentação[54]. Eles apelam ao bom senso, recorrendo, por exemplo, a analogias. Assim, a Trindade é aproximada, por Alano de Lille, das três partes da alma: a memória, a inteligência e a vontade. A Encarnação virginal é comparada a um vitral atravessado pelo Sol. O emprego da dialética permanece frequentemente limitado à construção de silogismos forjados sobre a base de autoridades escriturísticas. É o que se dá no tratamento reservado ao verso de Isaías (7,14): a vinda do Messias deve ser marcada por um milagre; a Encarnação virginal é um milagre; ela é, portanto, o sinal da vinda do Messias.

Antes da plena recepção da obra de Aristóteles ao longo do século XIII, o recurso à filosofia é ainda muito tímido. Ele se limita tão somente à interrogação sobre a linguagem, à reflexão sobre a inadequação do verbo à realidade e ao raciocínio sobre os dogmas em forma de categorias. Para Abelardo e Guilherme de Conches, a Trindade se decompõe, assim, em *potentia* (Pai), *sapientia* (Filho) e *voluntas* (Espírito Santo)[55]. Ainda convém sublinhar que esse recurso à verdade filosófica e à saída do campo estrito das autoridades fundadoras da teologia especulativa é bastante contestado. Daí a imputação de heresia (erudita) frequentemente endereçada aos novos mestres de escolas, assimiladas a "seitas"[56], pelos adeptos de uma teologia prática e moral. Abelardo é condenado como "sabeliano" no concílio de Soissons, em 1121, sem que sua *Theologia summi boni* tenha sido lida ou refutada. Avalia-se a medida do fosso, quando, inversamente, um aluno de Gilberto de la Porrée repreende Bernardo de Claraval por não se fazer entender nas artes liberais, por não compreender os modos de argumentação e por desenvolver seu discurso somente em forma de persuasão retórica [*ornata persuasio*][57].

2. Novos recursos às *auctoritates*

O recurso à *ratio* remete em verdade, no essencial, a novas abordagens das autoridades. Preocupa-se, dessa forma, em resolver as contradições aparentes da Escritura. Daí o método *sic et non* adotado por Abelardo em uma obra assim intitulada e por Graciano em sua *Concordia discordantium*

canonum, próprio para harmonizar as contradições dos escritos canônicos legados pela tradição. Esse método estimula as abordagens técnicas, como, por exemplo, os estudos de contexto, de transmissão de textos, de condição de validade de uma afirmação. Ele encoraja, igualmente, toda uma casuística de *quaestiones*.

Em contexto polêmico, interessa-se também pelos escritos produzidos pelos adversários. A partir do século XII, certos polemistas antijudaicos se preocupam em conhecer o cânone judaico do Antigo Testamento e se abrem à literatura rabínica. O caso é ainda raro, mas envolve, para além do espanhol Pedro Alfonsi, Pedro, o Venerável, que, pelas necessidades de seu *Aduersus Judeos*, obtém, por uma via ainda desconhecida, extratos do Talmude, considerado como a lei oral transmitida por Deus a Moisés. Da mesma forma, o abade de Cluny encomenda uma tradução do Corão, para poder refutar os "maometanos" em seu *Contra sectam Sarracenorum*. Esse cuidado em refutar os infiéis utilizando seus próprios textos testemunha preocupações, na reunião de *testimonia* de fora da tradição cristã, ainda pouco difundidas. Em sua polêmica anti-herética, Pedro, o Venerável, procede do mesmo modo quando busca obter um texto escrito pelo herege Henrique. O problema é que, diferentemente dos infiéis, Pedro de Bruis e seus discípulos recusam a maioria das autoridades do cânone cristão, não reconhecendo nada além do Novo Testamento.

As técnicas da argumentação defensiva no *Contra Petrobrusianos*

Em prelúdio à quinta proposição de seu *Contra Petrobrusianos*, Pedro, o Venerável, coloca algumas considerações gerais sobre a necessidade da heresia, apoiando-se na autoridade de Paulo (1Cor. 11,19): "É necessário, na verdade, que existam seitas [*hereses*] entre vós, para que se tornem manifestos entre vós aqueles que são comprovados". Do mesmo modo que a Igreja se amplia [*dilatatio*] na luta contra o inimigo exterior, ela se purifica [*purgatio*] na luta interior. Essa *purgatio* se efetua em quatro tempos — *inuestigatio*, *discussio*, *inuentio*, *defensio* —, que são também manifestações do Espírito Santo: sutileza, aplicação, sentido da realização alcançada [*perfectio*], força[58].

Discutir a heresia

Três desses quatro tempos correspondem a operações intelectuais familiares às escolas do século XII. O "adversário" suscita uma *quaestio* [*ab aduersa parte opponitur*], à qual respondem um exame [*inuestigatio*], uma discussão e a resolução do problema. Vem enfim o quarto tempo, a *defensio*, que remete, em última instância, a atos de justiça ou mesmo ao emprego da força armada, mas em parte também ao discurso: a pregação e, no tratado de Pedro, as imprecações repetidas contra os hereges que, de acordo com elas, caluniam, se comportam como dementes, falam ao vento. Notaremos que a imprecação fecha um ciclo do qual constitui o terceiro termo; após a *quaestio* e a *discussio*, nenhuma objeção, mesmo murmurada[59], é mais tolerável; chega o momento em que se devem condenar — primeiro por palavras eficazes no registro do anátema — aqueles que não renunciam a seu erro e persistem em defendê-lo publicamente. Tal é a definição canônica de heresia: *plubice et pertinaciter insistere*[60]. Pedro, o Venerável, pertence a uma época em que subsiste um espaço polêmico que permite discutir as proposições heréticas. As faltas atribuídas a Pedro de Bruis e aos seus discípulos não são (não ainda) impronunciáveis para Pedro, o Venerável[61].

1. *Inuestigatio*

A abordagem da heresia começa por uma investigação. Pedro, o Venerável, de passagem pela Provença, informa-se diretamente; mas ele conta, sobretudo, com os arcebispos e bispos das províncias atingidas pelo mal para inquirir e chegar à informação, como ele conta a respeito do herege Henrique[62]. Essa investigação lhe permite constituir um dossiê reunindo os diferentes elementos dos argumentos heréticos. O problema é que nós só temos acesso a esses argumentos através da refutação do abade de Cluny sem poder julgar sua coerência própria. O dossiê constituído reúne propostas relatadas, como atestam as alusões a prédicas heréticas [*uerba uestra que ad nos peruenire potuerunt...*[63]; *predicatis, dicitis, asseritis, affirmatis*[64]], mas também registros de sermões, tais como as proposições de Henrique, das quais Pedro diz ter tomado conhecimento "em uma obra"[65].

É com base nesse dossiê que Pedro constrói sua exposição que denuncia primeiramente abusos — (re)batismos, profanação de igrejas, destruição de altares, fogueiras de crucifixos no domingo de Páscoa, perseguição a padres e monges. O historiador não sabe se estes são comprovados ou simplesmente verossímeis, tendo em vista a técnica polêmica do rumor. Mas são, sobretudo, as proposições contrárias ao dogma e à tradição da Igreja que interessam a Pedro. Algumas dessas proposições possuem um substrato escriturístico, como a primeira, relativa ao batismo das crianças; os petrobrusianos contestam sua validade, apoiando-se na palavra de Cristo relatada em Marcos (16,15-16: "Aquele que acreditar e for batizado será salvo; aquele que se recusar a crer será condenado") para sustentar que somente a fé salva. A quinta proposição, sobre a inutilidade do sufrágio pelos mortos, repousa sobre uma interpretação literal de duas passagens do apóstolo Paulo (Gl. 6,5 e 2Cor. 5,10), relativas à condenação ou à justificação de cada um segundo suas próprias obras. Em revanche, as outras proposições respondem a simples afirmações relatadas a Pedro que as cita às vezes em estilo direto [*Predicatis...*].

2. *Discussio* e *inuentio*

É com base nesse dossiê que é lançada a discussão. Trata-se de um combate de palavras. Metáforas guerreiras e injunções ao enfrentamento balizam o *Contra Petrobrusianos*. Antes de abordar a primeira preposição, Pedro, o Venerável, se encoraja à luta: "Vamos, é necessário que eu vá ao seu encontro, não por eu ser o mais sábio, mas, talvez, o mais desprendido [*effrenatior*]"[66]. Como prelúdio à quarta proposição relativa à Eucaristia, ele ordena a seus adversários que se apresentem à arena de seu duelo [*campus est*], em presença de testemunhas que devem julgar não as forças, mas o peso dos argumentos[67]. Esse recurso frequente no imperativo, já justificado pela longa tradição da arte oratória antiga, se explica pela crença no valor operativo da palavra como ato em contexto sacramental[68]. É assim que Pedro, o Venerável, pressiona o próprio Cristo a confundir os hereges com suas palavras ao longo da discussão sobre a Eucaristia: "Diz, o Senhor Jesus, nosso Deus, nosso salvador, nosso hoste. Diz, responde aos adversários de teu testamento..."[69]. Esse duelo é regrado segundo uma axiomática definida no início do tratado. Pedro, o Venerável,

busca colocar o debate sobre o terreno da *auctoritas* — para os hereges que querem permanecer cristãos, mas também em intenção aos católicos que duvidam — ou, na falta dela, sobre aquele da *ratio* própria ao convencimento dos homens.

3. *Auctoritas*

Ainda é necessário, no primeiro caso, identificar a autoridade reconhecida por ambos os campos. Os petrobrusianos, explica Pedro, refutam os escritos dos Pais da Igreja. Eles não aceitam nenhuma tradição da Igreja, nenhum livro com exceção dos Evangelhos[70]. O abade de Cluny não pretende ser assim limitado. Ele então coloca em revista o conjunto da Escritura, permitindo justificar, a partir dos Evangelhos, o recurso aos outros livros do Novo Testamento e ao conjunto do Antigo Testamento [*probatio totius Noui Testamenti ex Euangelio; probatio totius Veteris Testamenti ex Euangelio*]. Essa já havia sido a tática empregada por Agostinho diante do maniqueu Fausto, que não aceitava a autoridade do Antigo Testamento[71]. O Cristo e seus feitos, descritos nos Evangelhos, permitem reintroduzir toda a matéria escriturística. Não se pode negar, de fato, aquilo que o próprio Cristo aprovou; ele cumpriu aquilo que estava anunciado no Antigo Testamento. Quanto aos apóstolos, eles são portadores do Espírito. Seus escritos, os Atos (elaborados por Lucas, estima Pedro, o Venerável), são o prolongamento dos feitos de Cristo, que encarregou seus discípulos de levar a boa palavra. Enfim, a concordância entre os Atos e as Epístolas de Paulo nunca foi negada pelos hereges que precederam os petrobrusianos; ela é mesmo reconhecida pelo pagão Sêneca. E se aceitamos a autoridade dos Atos e das Epístolas paulinas, é toda a tradição da Igreja, ela mesma plena do Espírito de Deus, que se justifica, pois os apóstolos fazem a ligação entre Cristo e a *Ecclesia*; "Se a doutrina ou a tradição da Igreja foi recebida pelos apóstolos, se ela provém de Cristo e foi transmitida aos apóstolos, ela é verdadeira e deve ser aceita pelos filhos da verdade"[72].

É, portanto, a integralidade dos textos da Escritura e da tradição que se encontra reintroduzida no debate. Pedro, o Venerável, tem uma concepção bastante ampla da tradição que inclui, certamente, os escritos dos Pais da Igreja (Pais latinos; ele não possuiu acesso aos Pais

gregos), abundantemente citados ao longo do *Contra Petrobrusianos*, mas tem igualmente acesso ao fecundo viveiro da tradição hagiográfica. Esse recurso aos textos hagiográficos não é absolutamente sem equivalentes nos escritos anti-heréticos dos séculos XI e XII; provam-no os exemplos dos mártires e de São Martinho, protótipo do monaquismo antigo, citados no decorrer do sínodo de Arras para fortalecer a tradição eclesiástica[73]. No entanto, a utilização massiva e refletida que Pedro, o Venerável, faz dos *miracula* merece alguns comentários. Ele considera a Escritura um reservatório de *aperta miracula*, quer se trate de milagres do Cristo ou de seus predecessores do Antigo Testamento. Esses milagres do passado representam para o abade de Cluny o tipo de prova evidente própria ao convencimento do adversário [*assertio uallata*].

Mas em complemento aos *uerba diuina* e como prolongamento desses milagres escriturísticos, a tradição da Igreja é, ela mesma, cheia de acontecimentos extraordinários que são também manifestações de Deus na história. Sob essa noção de "acontecimentos extraordinários", Pedro conta, em primeiro lugar, os *miracula cotidiana*, a mutação da substância sem mutação de forma que realizam a cada dia as espécies eucarísticas. Acrescentam-se todos os exemplos de santos do passado, recolhidos pela tradição, mas também as mensagens que, na atualidade, podem vir do Além, em particular pela via do sonho, veículo privilegiado de manifestação dos mortos. Contrariamente a seu amigo Abelardo, persuadido de que, depois dos tempos de Cristo, os milagres cessaram e de que importa mais, doravante, convencer com argumentos racionais do que com relatos de milagres[74], Pedro, o Venerável, sublinha a virtude pedagógica dos milagres, dos acontecimentos extraordinários do presente, como a Eucaristia, "sendo mais aptos a tocar o coração dos homens do que aqueles do passado"[75]. Esse princípio, defendido e ilustrado no *Contra Petrobrusianos*, está também no coração de sua maior obra, complementar a seu tratado anti-herético, o *De Miraculis*.

4. *Ratio*

O recurso à *ratio*, no sentido estrito do termo (ou seja, sem utilização de argumento de autoridade), limita-se essencialmente à discussão de objeções, a raciocínios por analogia e ao exame da lógica das proposições.

- Discussão de objeções. *Sed forte aliquis econtra*[76]: familiar ao mesmo tempo às diatribes patrísticas e às *quaestiones* escolares contemporâneas, Pedro, o Venerável, sabe distinguir as possíveis objeções. No decurso da refutação da quinta proposição herética, relativa à utilidade do sufrágio pelos mortos, ele se interrompe duas vezes; uma primeira, para se perguntar se o Além é o lugar dos méritos ou das retribuições; uma segunda, para se interrogar sobre o estatuto dos sonhos e os critérios de distinção entre falsas e verdadeiras revelações. Fazendo isso, Pedro introduz simplesmente, no contexto da luta anti-herética, os casos de escola clássicos do século XII.
- Raciocínio por analogia. A fórmula *sed forte aliquis econtra* citada acima é empregada no coração da discussão sobre a Eucaristia. Trata-se de uma questão fundamental, que Pedro se recusa a situar no terreno das autoridades. Assim, ele remete, no início do exame, às doutas obras de Lanfranco, Guitmundo e Algério — o mestre *liégeois* que se tornou monge em Cluny —, procedentes da controvérsia com Berengário de Tours, nos anos 1050-1080, mas sem fazer, ele próprio, uso delas. Ele se coloca no estrito terreno da *ratio* para convencer os homens da realidade da Transubstanciação (sem utilizar ainda essa palavra). Com efeito, sobre essa via, estreita e ainda mal balizada nos anos 1130, Pedro se contenta em recorrer a analogias. O milagre da transmutação de espécies não é sem equivalente na vida cotidiana; é também a razão pela qual a noção de *miracula cotidiana* é tão importante para ele[77]. O ar carrega as nuvens, que se transformam em chuva, nevascas, avalanches, até mesmo em chamas; pão e vinho são assimilados e transformados no corpo do homem; o pão torna-se carne; o vinho, sangue. E para quem objetar que não são exemplos de mutação de substância sem mutação de forma, como no caso da Eucaristia, Pedro recorre a uma analogia que ele estima completamente convincente: a água que se torna gelo ou cristal sem mudança de forma, isto é, sem perder sua transparência.

5. Lógica das proposições

Por lógica das proposições, eu entendo a construção de um raciocínio no qual as asserções se encadeiam graças ao emprego de articulações

lógicas, como "nem... nem...", "se... então...". Um exemplo do tipo "nem... nem" — exemplo verdadeiramente único no *Contra Petrobrusianos* — se encontra no início da *epistola disputans*, quando está em questão o batismo das crianças. Os petrobrusianos, tomando literalmente uma passagem de Marcos (16, 15-16), enunciam sua recusa na forma de uma proposição cujos dois termos dependem um do outro: nem o batismo sem fé correta, nem fé correta sem batismo. Pedro recusa o segundo termo em nome do bom senso. Os mártires não batizados estariam danados? Não, certamente. Se essa asserção não é válida, por que a primeira, que depende da segunda pela lógica do "nem... nem", o seria?

É igualmente a lógica das proposições, mas dessa vez em forma do "se... então", que permite retirar da argumentação herética consequências absurdas. Assim, em relação ao batismo das crianças, se a interpretação literal de Marcos 16,15-16 à qual se engajam os petrobrusianos é válida, isso significa que não houve na história nenhum batizado, nenhum cristão, portanto nenhum diácono, nenhum padre para batizar, nenhum bispo para consagrar, logo, nenhuma Igreja. Quando retorna ao terreno das *testimonia* escriturísticas, isto é, ao mais frequente, Pedro aprecia a lógica do "se... então" em que as correspondências tipológicas podem atingir seu desempenho máximo. O "se... então" torna-se uma questão indignada formulada no condicional: aquilo que seria verdadeiro no Antigo Testamento não o seria mais no Novo? As crianças cristãs não seriam salvas, quando as crianças judias, lavadas do pecado original pela circuncisão no oitavo dia, teriam sido? O interlocutor é convidado a dar a resposta óbvia.

Um novo tratamento das autoridades

Em Pedro, o Venerável, o recurso à *ratio* expõe os limites de toda *disputatio* na época da escolástica nascente: a insondável grandeza de Deus. Em sua defesa da Eucaristia, no momento de responder à questão relativa à consumação das espécies [*cur ad manducandum uel bibendum*], Pedro, o Venerável, reconhece a dificuldade e opõe uma refutação de princípio: "A única vontade de Deus não é mais razoável do que a razão humana? [...] A vontade de Deus não poderia ser irracional e sua razão não responder à sua vontade. Que esta vontade basta, portanto, a toda razão e a

todo espírito racional, mesmo se a razão de sua vontade não puder ser exposta"[78].

Nesse ponto-limítrofe da discussão, ele inverte a célebre fórmula de Anselmo de Canterbury — *Fides quaerens intellectum* — e faz da inteligência fruto da fé. É necessário crer para compreender: *Credat ut intelligat*[79]. Nessas condições, o procedimento "racional", empregado por Pedro, o Venerável, para responder aos petrobrusianos e convencer não os fiéis, mas os "homens" no essencial se limita a um novo tratamento das autoridades. Este consiste em uma ampliação da noção de autoridade e em uma tentativa de generalização das verdades reveladas do cristianismo.

1. Ampliação da noção de autoridade

A ampliação da noção de autoridade volta a solicitar testemunhos e exemplos às margens da tradição cristã. O problema é que, contrariamente ao Talmude ou ao Corão, os escritos de Pedro de Bruis nos são desconhecidos, fora das passagens relatadas em estilo direto pelo abade de Cluny. Em duas ocasiões ao menos, Pedro, o Venerável, se apoia na história das religiões. Aos petrobrusianos que rejeitam os lugares especialmente consagrados ao culto, ele opõe não somente o exemplo do templo dos judeus [*templum*], mas também dos templos pagãos [*fana*][80]. Ao longo da discussão sobre a Eucaristia, ele pergunta a seus adversários quem, no mundo, sacrificaria se os cristãos renunciassem a isso. Não mais os judeus, que só podem fazê-lo em Jerusalém; não os sarracenos, que oscilam entre cristãos e judeus, rezam, mas não sacrificam. Ele menciona, então, a partir de uma fonte não identificada, os pagãos das regiões do Norte (o mar de Azov), que ignoram os ídolos, os ritos e os sacrifícios e que honram os animais como "deuses do dia ou da hora"[81].

Em relação a antigos padres, sem dúvida formados nas letras antigas, propedêuticas do estudo da Escritura, Pedro, o Venerável, remete, às vezes, a autores pré-cristãos. A respeito da *commemoratio* eucarística, que assinala a necessária presença do Redentor, ele cita uma passagem da *Arte poética* de Horácio (apresentada como um simples *quidam*) sobre a utilidade de ver, em vez de entender. Discutindo, em seu tratado, a afirmação dos petrobrusianos segundo a qual a Cruz,

como instrumento de tortura do Cristo, deve ser execrada, ele pergunta onde está o erro. Pode-se, de fato, falar de erro apenas onde existe *ratio*, isto é, entre os seres animados, o que não é o caso dos crucifixos que os hereges queimam nas grandes fogueiras nos domingos de Páscoa. Tal castigo é tão absurdo quanto o comportamento de Ciro que, como relata Heródoto em suas Histórias (I,189), fez com que se cavassem 360 canais em Gyndes, para se vingar da "soberba do rio", onde se havia perdido o cavalo branco preferido do rei[82].

2. Generalização das verdades reveladas do cristianismo

O propósito principal do *Contra Petrobrusianos* é estabelecer as revelações do cristianismo como verdades universais. Para isso, ele se ocupa em mostrar a atualidade dos ensinamentos de Cristo em um jogo de oscilações entre passado e presente/futuro, do tipo *non solum... sed etiam, in hoc seculo... in futuro, olim... nunc.* É essa lógica que dá tanta importância aos *miracula*: *miracula* da tradição hagiográfica, nos quais Deus marca, por intermédio dos santos, sua presença na história, e "milagre" eucarístico em que o gesto único da Redenção se reitera ao infinito [*tunc semel... semper*].

A história do Cristo não é simplesmente atualizada e reiterada; seu ensinamento possui um alcance universal. É em Cristo que são consumados todos os sacrifícios da história das religiões. O templo dos judeus [*templum*] e os templos dos pagãos [*fana*] são substituídos pelas igrejas [*ecclesiae*], cuja multiplicidade na unidade [*ecclesiae*] atesta a irresistível dilatação do cristianismo. As sete igrejas do Apocalipse, o criptocristianismo romano, depois as missões de Trófimo e dos "outros rios gauleses" marcam, no tempo e no espaço, as etapas essenciais da passagem do único ao universal, antes que Cluny, como as vinhas do Senhor, se estendesse até o mar.

Semelhante universalidade não se revela, pelo menos no *Contra Petrobrusianos*, um simples e estreito proselitismo, mas uma possível generalização das revelações do cristianismo segundo o seguinte princípio: aquilo que foi verdadeiro uma vez para um homem é (o será) necessariamente para os outros. Mas ainda é necessário que esse "homem" creia ou que alguém tenha fé por ele. No capítulo sobre a eficácia do batismo das crianças, Pedro, o Venerável, remete assim às crianças salvas corporalmente e espiritualmente por Cristo. Esses milagres, relatados pelos Evangelhos, respondem às demandas feitas não por si, mas por outro (não somente por uma criança, mas por um marido, uma mulher ou um irmão, como no caso de Marta, Maria e Lázaro). Com base nesses exemplos, ele enuncia um argumento de evidência: Cristo teria feito [*impartit*] tanto pela fé de um só fiel, e a fé de toda a Igreja não seria nada no caso das crianças batizadas?[83] Esse argumento de evidência, próprio para confirmar a tradição eclesiástica, lhe permite fechar a discussão seguindo a lógica do tudo ou nada: ou todos os homens são salvos, inclusive as crianças, ou ninguém o é.

Conclusão: os impasses da argumentação defensiva

Quais são as contribuições do *Contra Petrobrusianos* à história da polêmica anti-herética na Idade Média? Pedro, o Venerável, qualifica seu tratado de *epistola disputans*. Seu discurso resulta da "argumentação defensiva", no sentido de que se serve tanto da imprecação, própria à retórica sagrada, quanto da *disputatio*, procedimento discursivo em voga nos meios escolares contemporâneos. Semelhante confluência é frequente, ao longo do século XII, entre os polemistas cristãos que enfrentam os judeus ou os sarracenos. Ela é, em revanche, excepcional na questão anti-herética. Pudemos ver que o discurso de Bernardo de Claraval apresenta apenas imprecação. Para ele, a heresia não tem conteúdo; ela não é discutível; é uma abominação que convém descobrir e denunciar com o ato de linguagem tendo o poder sacramental de reprimir.

Em Pedro, o Venerável, a imprecação resulta da "defesa" [*defensio*], que intervém ao término de um procedimento de quatro fases: *inuestigatio*, *discussio*, *inuentio*, *defensio*. Somente após examinar e discutir é possível condenar em palavras e, se necessário, reprimir. Semelhante procedimento trai uma real esperança de convencer os desviantes discutindo os pontos controversos da doutrina.

Esse belo otimismo, ainda possível nos anos 1140, não tem futuro. "Os pagãos têm o erro, e os cristãos, o direito", exclama o Rolando da

epopeia[84]. À época dos *pogroms* contra os judeus e das cruzadas contra os sarracenos, os polemistas cristãos, crendo cada vez menos na possibilidade de convencer os infiéis pelas demonstrações fundadas na razão, adotam um tom mais agressivo[85]. O enfrentamento sobressai-se de um sistema de autoridades cada vez mais defasado em relação às dúvidas e interrogações da teologia douta[86]. Passada a virada dos anos 1200, a heresia não é mais discutida. Tornada crime de lesa-majestade, isto é, a mais extrema das abominações da qual não se pode corrigir, ela não resulta mais do procedimento acusatório (sob o modo de imprecação, com ou sem discussão), mas do inquisitório. Não se trata de denunciar os desvios prováveis que precisavam ser averiguados, mas de fazer dizer a verdade àqueles aos quais se condena[87]. A argumentação defensiva desenvolvida por Pedro, o Venerável, não possui, assim, futuro, o que explica a fraca transmissão do *Contra Petrobrusianos* ao longo da Idade Média[88]. Do discursivo, em obra nesse tratado por volta de 1140, passa-se ao judiciário. E é somente muito mais tarde, no século XVI — época de fogo e de sangue, mas também de guerras de ideias —, que o discurso polêmico de Pedro, o Venerável, reencontra um pouco de atualidade.

Notas

1 *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. J. Fearns. Turnhout, 1968 (*C.C. Cont. Med.*, 10), citado doravante como *CP*. J. Fearns, "Peter Von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts". In *Archiv fur Kulturgeschichte*, t. 48, 1966, pp. 311-35. Eu não tive acesso a P. G. Teruzzi, "Il Contra petrobrusianos di Pietro Venerabile", Diss. Università Cattolica del Sacro Cuore. Milão, 1969.

2 *CP* 4, pp. 9-10, 1.10-2: *[...] sacerdotes flagellati, monachi incarcerati et ad ducendas uxores terroribus sunt ac tormentis compulsi.*

3 *CP, Epistola*, 1, pp. 3, 14-6.

4 Idem, op. cit., 10, pp. 5, 1. 6-8: *[...] et sicut nuper in thomo, qui ab ore eius exceptus dicebatur, scriptum uidi, non quinque tantum, sed plura capitula edidit.*

5 Ver, em particular, G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*. Paris, 1990 (*Patrimoine judaïsme*), pp. 423-71, consagrado ao "método" polêmico. O estudo dos *locais* paralelos tentado pelo autor, p. 362, entre polêmica antijudaica e polêmica anti-herética, tem por objetivo apresentar algumas obras denunciadoras do conjunto dos inimigos da cristandade (como é o caso do tríptico de Pedro, o Venerável), mas ele não aborda a questão dos modos de argumentação.

6 Ver, em particular, H. Grundmann, "Oportet hereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der Mittelalterlichen Bibelexegese". In *Archif fur Kulturgeschichte*, t. 45, 1963, pp. 129-64 [reimpresso em *Ausgewählte Aufsätze I* (*Religiöse Bewegungen*), Stuttgart, 1976 (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 25/1), pp. 328-36], e R. E. Lerner, "Les communautés hérétiques (1150-1500)". In P. Riché e G. Lobrichon (ed.), *Le Moyen Âge et La Bible*. Paris, 1984, pp. 597-614.

7 J. Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris, 1994; J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, 1968; B. Stock, *The Implications of Litteracy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton, 1983, especialmente as pp. 88-151.

8 Uma boa introdução ao problema encontra-se em P. Biller e A. Hudson (ed.), *Heresy and Litteracy, 1000-1530*. Cambridge, 1994 (*Cambridge Studies in Medieval Literature*, 23).

9 H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*. Munique, 1992.

10 Ep. 71. Ed. G. Constable, *The Letters of Peter the Venerable*. Cambridge (Mass.), 1967 (*Harvard Historical Studies*, 78), I, pp. 203-6 (especialmente a p. 203): *[...] Vos quidem ut pace uestra fatear, alter nostri saeculi Iohannes uidemini, qui doctrinae fluenta de ipso dominici pectoris fonte hausistis, unde his qui et prope et longe sunt eructare sufficiatis occulta caelestium mysteriorum, documenta scripturarum, confutiones hereticorum, ita ut omnes qui audiunt dicant: "Gloria, in altissimis Deo quia propheta Magnus surrexit in nobis"* (Lc. 2, 14 e 7-16).

11 I. S. Robinson, "The *Colores rhetorici* in the Investiture Contest". In *Traditio*, t. 32, 1976, pp. 209-38 (especialmente as pp. 229-30).

12 *Sancti Bernardi opera*, t. 2. Ed. J. Leclercq, C. H. Talbot e H-M. Rochais. Roma, 1958, pp. 178-88. As passagens traduzidas mais abaixo foram retiradas de *Oeuvres mystiques de Saint Bernard*. Ed. A. Béguin. Paris, 1953, pp. 673-87.

13 Idem, op. cit., pp. 166-71 e 172-7.

14 G. Cracco, "Bernardo e i movimenti ereticali". In E. Menesto (ed.), *Bernardo cistercense. Atti del XXVI Convegno storico Internazionale, Todi, 8-11 ottobre 1989*. Spoleto, 1990 (Accademia Tudertina. Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università degli Studi di Perugia, 3), pp. 165-86 (especialmente a p. 176).

15 A figura é empregada, entre outras, por Irineu de Lyon, *Adversus haereses* 8,1, em sua refutação das exegeses gnósticas; agradeço a J.-D. Dubois por esta indicação.

16 Sermão 66, III, 9, ed. cit. (n. 12), p. 183, 1. 24-25: *Uidete detractores, uidete canes* [trad. cit. (n. 12), p. 681].

17 Idem, op. cit., I, 3, p. 179, 1. 24-26: *In hypocrisi plane hoc et uulpina dolositate loquuntur, fingentes se amore id dicere castitatis, quod magis causa turpitudinis fouendae et multiplicandae adinuenerunt* [trad. cit. (n. 12), p. 675].

18 Idem, op. cit., IV, p. 183, 1. 27-p. 184, 1.1: *Irrident nos quod baptizamus infantes, quod oramus pro mortuis, quod sanctorum suffragia postulamus. In omni genere hominum atque in utroque sexu festinant proscribere Christum, in adultis et paruulis, in uiuis et*

mortuis: hinc quidem infantibus ex impossibilitate naturae; inde uero adultis ex difficultate continentiae praescribentes [trad. cit. (n. 12), p. 681].

19 Idem, op. cit., III, 8, p. 183, l. 12-13 e 18-19: *Nempe iactant se esse successores Apostolorum [...] sed contradicunt ei qui dicit: "Non potest ciuitas abscondi super montem posita"* [trad. cit. (n. 12), pp. 680-1].

20 Idem, op. cit., V, 12, p. 186, l. 12-17: *Multa quidem et alia huic populo stulto et insipienti a spiritibus erroris, in hypocrisi loquentibus mendacium, mala persuasa sunt; sed non est respondere ad omnia. Quis enim omnia nouit? Deinde labor infinitus esset, et minime necessarius. Nam quantum ad istos, nec rationibus conuincuntur, quia non intelligunt, nec autoritatibus corriguntur, quia non recipiunt, nec flectuntur suasionibus, quia subuersi sunt* [trad. cit. (n. 12), p. 685 (corrigido ao fim)].

21 Como justamente nota G. Cracco, *Bernardo e i movimenti ereticali*, op. cit. (n. 14), p. 182.

22 Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 21, col. 711-8 (aqui col. 718 A-B), artigo XVII: *Quia etiam apostolica sedes quod rectum est consueuit attenta consideratione defendere, et quod deuium inuenitur esse deuitare: praesentis decreti auctoritate praecipimus ut nullus omnino hominum haeresiarchas et eorum sequaces, qui in partibus Guasconiae, aut Provinciae, uel alibi commorantur, manuteneat uel defendat: nec aliquis eis in terra sua receptaculum praebeat. Si quis autem uel eos de caetero retinere, uel ad alias partes proficiscentes, eorum errori consentiens, recipere forte praesumpserit, quo iratus Deus animas percutit, anathemate feriatur, et in terris eorum, donec condigne satisfaciant, diuina celebrari officia interdicimus.* Sobre isso, ver M. Zerner, "Hérésie: um discours de l'Église". In J. Le Goff e J.-C. Schmitt (ed.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval.* Paris: Fayard, 1999 (J. Le Goff e J.-C. Schmitt (ed.), *Dicionário temático do Ocidente medieval.* Bauru: Edusc, 2002).

23 L. Delisle, *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Fonds de Cluny.* Paris, 1884, n. 144 e 166 (Agostinho, *Contra Manicheos*), 146 e 152 (*Contra Iulianum*), 148 (*Contra Faustum*), 155 (*Contra Arrianos*), 213 e 216 (Jerônimo, *Adversus Iovinianum*), 226 (Tertuliano, *Apologeticum, De Sodoma*), 285 (*Volumen in quo continentur edictum imperatoris Justini de recta fide, et refutationes heresium*), 356 (Irineu de Lyon, *Contra diversas hereses*); é preciso aí acrescentar as obras polêmicas medievais: 234 (Pascásio Radberto, *De corpore et sanguine Domini*), 373 (tratado contra Berengário de Tours, composto por Jotsaldo de Cluny, obra perdida).

24 *CP* 25, p. 23, l. 7-12.

25 *CP* 98, p. 59, l. 18-21.

26 Sobre o problema dos nomes novos dados aos hereges a partir dos anos 1150, ver M. Zerner, "Hérésie: um discours de l'Église", artigo citado (n. 22).

27 L. K. Little, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in romanesque France.* Londres: Ithaca, 1993, p. 31s.

28 Idem, op. cit., p. 36.

29 Fórmula de maldição de um manuscrito de Jumièges (Rouen, BM, A 293, fólio 148v, XIe s.), idem, op. cit., p. 42.

30 *Ep.* 113, ed. K. Rendel, III, Munique, 1989 (*M.G.H., Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit*, IV, 3), pp. 289-95 (especialmente p. 295): *[...] et quod a uobis michi per intentationem anathematis scriptum est, ueraciter impleatis.*

31 *Ep.* 164, IV, idem, op. cit., 1993, pp. 165-72 (especialmente pp. 167-8): *Delinquit itaque quisquis ille est, in illud apostolicae constitutionis edictum, et aliquando leui quadam ac perexigua offensione transgreditur, et continuo uelut hereticus, et tanquam cunctis criminibus teneatur obnoxius, anathematis sentencia condempnatur. Et cum dictante iustitia alia sit ultione plectendus, qui plus delinquit, alia qui minus excedit: hic grauiter leuiterque peccantibus aequa cunctis, et indifferens poena solius, scilicet anathematis irrogatur. Non tribunalium more uel forensis examinis aut libertas ceditur, aut possessio confiscatur, nec pecuniae multa reus addicitur, sed Deo potius omnium scilicet bonorum auctore priuatur.*

32 Idem, op. cit., p. 168: *Non enim secundum stoicos omnia peccata sunt paria, atque idcirco idefferenti sunt ultione plectenda, sed iuxta modum culpae temperanda semper est mensura uindictae.*

33 A fórmula é tomada de P. Dodelinger-Mandy, "Le rituel des exorcismes dans le *Rituale romanum* de 1614". In *La Maison-Dieu*, t. 183-4, 1990, pp. 99-121 (especialmente a p. 103).

34 *CP*, pp. 163-4.

35 A. Patchovsky, "Der Ketzer als Teufeldiener". In H. Mordek (ed.), *Papsttum, Kirche und Recht. Fetschrift fur Horst Fuhrmann zum 65. Geburstag.* Tübingen, 1991, pp. 317-34.

36 Posição reafirmada ao fim do tratado, *CP* 278, p. 164: *Vere enim, uere zelus domus Dei et tantarum animarum perditio me ad hec scribenda impulit, ut sicut in exordio epistole premisi, more ecclesie Dei, que semper hereticas calumpnias hoc maxime modo repressit, auctoritas religiosis, ratio non deesset exigentibus curiosis.*

37 Sobre a importância do momento gregoriano na evolução do conceito de heresia, ver O. Hageneder, "Der 'Häresiebegriff' bei der Juristen des 12. Und 13. Jahrhunderts". In W. Lourdaux e D. Verhels (ed.), *The Concept of Heresy, in the Middle Ages (11th-13 th C.).* Proceedings of The International Conference. Lovaina, 13-16 de maio, 1973; Louvaina, La Haye, 1976 (*Mediaevalia Lovaniensia*, Series I, *Studia* 4), pp. 42-103 (especialmente as pp. 55-64).

38 I. S. Robinson, *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation.* Cambridge: Cambridge Medieval Textbooks, 1990, p. 318s.

39 Citado por W. Hartmann, *Der Investiturstreit.* Munique, 1993 (*Enzyklopädie deutscher Geschichte*, 21), p. 62.

40 Sigeberto de Gembloux, *Chronica* 6, *M.G.H. SS*, VI, p. 363. Sobre isso, ver M. Lauwers, capítulo 6 do presente volume.

41 H. Fuhrman, "Pseudoisidor, Otto von Ostia (Urban II.) und der Zitatenkampf von Gerstungen". In *Zeitschrift der Savigny-Stifung fur Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung t. 99*, 1982, pp. 53-69 (especialmente a p. 54).

42 M. Hackelsperger, *Bibel und mittelaterlicher Reichsgedanke. Studien und Beiträge zum Gebrauch der Bibel im Streit zwischen Kaisertum und Papsttum zur Zeit der Salier.*

Bottrop, 1934, p. 69s. Ver igualmente J. Leclerqc, "Usage et abus de la Bible au temps de la réforme grégorienne". In W. Lourdaux e D. Verhelst (ed.), *The Bible and medieval culture*. Lovaina, 1979, pp. 87-108.

43 Hugo de Fleury, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate, M.G.H. Ldl*, 2, pp. 465-94 (especialmente a p. 476): *Sed et regem hereticum auctoritate diuina defensione fidei catholicae condempnare et anathematis sententia praefocare sancta consueuit aecclesia, ne illius contubernio sanctorum catholicorum collegium maculetur. Nam ab eo apostolus Paulus nos separat et diuidit dicens [...] Salomon etiam gentilem hominem heretico meliorem esse pronuntiat, ubi ait: "Melhor esse canis uiuus leone mortuo" canem uiuum appellans gentilem, et leonem mortuum hereticum.*

44 Sobre as obras de Cícero presentes no catálogo da biblioteca de Cluny no século XII, ver L. Delisle, *Inventaire des manuscrits* (cit. n. 23), pp. 337-73 (especialmente o número 421, pp. 363 e 489-501, pp. 368-9), e, por fim, V. von Buren, "Le catalogue de la bibliothèque de Cluny du XIe siècle reconstitué". In *Scriptorium*, t. 46, 1992, pp. 256-67 (especialmente as pp. 260 e 263). É em Cluny que Poggio descobre, em 1415, um manuscrito antigo de obras oratórias de Cícero, algumas das quais (*Pro Roscio Amerino* e o *Pro Murena*) eram desconhecidas até então; ver L. D. Reynolds e N. G. Wilson, *D'Homère à Erasme. La transmission des classiques grecs et latins*. Paris, 1984, p. 92.

45 Cícero, *Oratio in Catilinam* I, i, 2, *CP*, 117, pp. 69-70: *O tempora, o mores, qui talia uel audire potestis*. Pedro de Poitiers aproxima, assim, Pedro, o Venerável, de Cícero: *[...] quis Cicero pulchrius aut copiosius aliquando quicquam disseruit?*; Bibliotheca Cluniacensis, *Lutetiae Parisiorum*, 1614, col. 619 A.

46 Este ponto é justamente lembrado por S. McEvoy, "Rhétorique et sciences sociales". In *Sciences humaines: sens social, Critique*, t. 529-30, jun.-jul. de 1991, pp. 527-39 (especialmente a p. 537).

47 *Ep.* 112, edição citada (n. 30), III, p. 278. O breve comentário que segue é retirado de uma análise da carta feita por Monique Goullet, a quem eu devo agradecer.

48 P. Toubert, "Église et État au XIe siècle: la signification du moment grégorien pour la genèse de l'État moderne". In J.-Ph. Genet e B. Vincent (ed.), *État et Église dans la gênese de l'État moderne*. Atas de colóquio organizado pelo Centre National de la Recherche Scientifique e pela Casa de Velázquez. Madri, 30 nov.-dez. de 1984; Madri, 1986 (Biblioteca da Casa de Velázquez, 1), pp. 9-22 (especialmente a p. 10).

49 I. S. Robinson, "The '*Colores rhetorici*'" (cit. n. 11).

50 O fato, notado por I. S. Robinson, foi omitido por K. Reindel em sua edição. O último demonstra, entretanto, que a arenga foi completamente reprisada em Manegoldo de Lautenbach (edição citada [n. 30], III, p. 278, n. 41).

51 H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren* (cit. n. 9).

52 G. Dahan, *Les intellectuels* (cit. n. 5), p. 428.

53 *CP* 6, p. 110.

54 Os exemplos que seguem são tomados de G. Dahan, *Les intellectuels* (cit. n. 5), p. 432s.

55 Citado por H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren* (cit. n. 9), p. 273.

56 Ainda que o termo "seita" não tenha necessariamente, em relação às escolas do século XII, uma acepção negativa; ver H. Fichtenau, idem, op. cit., pp. 248 e 259.

57 Idem, op. cit., p. 254.

58 *CP* 212, p. 127, l. 15-21: *Sed ecclesia sancta sicut semper extrinsecus hostium persecutionibus dilatatur, sic intestinis falsorum fratum temptationibus magis magisque purgatur. Dilatabitur ergo non angustabitur, purgabitur non inficietur auxilio diuini spiritus ecclesia, cum illud, quod ab aduersa parte opponitur, studiosus discutietur, subtilius inuestigatibur, perfectius inuennietur, robustius defensabitur.*

59 Por exemplo, a respeito da utilidade dos sufrágios pelos mortos, *CP*, 241, p. 143, l. 5-8: *Quis iam uel musitare audebit frustra ecclesiam pro mortuis orare, cum uideat summos magistros eius et animas mortuorum ab occultis iudiciorum Dei sedibus inuisibiliter reuocare et ipsa eorum corpora uisibiliter suscitare? Sufficit, sufficit plane...*

60 *CP* 247, p. 146, l. 1-3.

61 Sobre este problema, ver o estimulante estudo de J. Chiffoleau, "Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* Du XIIe au XVe siècle". In *Annales E.S.C.*, 1990, pp. 289-324.

62 *CP* 10, p. 5, l. 13-17: *Quod si forte inde per caute inquisitionis uestre sapientiam certificari mererer, darem quam possem operam, ut mortis calix, quem miserrimi hominum consimilibus miseris propinant, qui iam ex aliqua parte exhaustus est, per innouatas responsiones omnino residuis fecibus exhauriretur.*

63 *CP* 150, p. 86, l. 3-4.

64 *CP* 89-92, p. 56.

65 *CP* 10, p. 5, l. 6-8.

66 *CP* 9, p. 12, l. 14-16: *Agam et ego e contra, non ut aliis sapientior, sed forte ut effrenatior, paratus pro modulo meo ueritati que innotuerit cedere, falsitati obuiare.*

67 *CP* 152, p. 87, l. 4-9: *Venite ergo, uenite, uos, cum quibus michi communis campus est, uenite pugiles mei, et post ictus quos intulistis, eam quam potero uicem referte. Aderunt testes pugne nostre ipsi qui circumsteterint pugnatores, qui non uires sed causas pugnatium examinans more suo non nisi iustitie palmam dabit.*

68 Essa concepção do valor operativo da linguagem, em particular dos enunciados litúrgicos, é teorizada um século mais tarde pelos gramáticos "intencionalistas"; ver I. Rosier, *La parole comme acte. Sur La grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*. Paris, 1994 (*Sic et Non*), chap. 5-6.

69 *CP* 168, l. 5-7.

70 *CP* 231, p. 137, l. 1-2: *Superius enim dixistis nullos uos libros, nullas traditiones ecclesie ab ecclesia praeter euangelium suscipere, sed illi tantum, hoc est euangelio, fidem uos firmissimam conseruare.*

71 Ver J.-P. Weiss, capítulo 1 do presente volume.

72 *CP* 29, p. 25, l. 8-10: *Si enim doctrina uel traditio ecclesie ab apostolis suscepta est, si eadem a Christo in apostolos deriuata est, constat, quia uerax et a ueritatis filiis suscipienda est.*

73 Ver G. Lobrichon, capítulo 3 do presente volume.

[74] Citado por H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren* (cit. n. 9), p. 207.

[75] *CP* 201, p. 119, l. 34-36 (a respeito da Eucaristia): *[...] magis humana corda moueri presentibus quam absentibus rebus, quia istis plerumque non creditur, de illis uel in modico dubitare animus non sinitur.*

[76] *CP* 182, p. 108, l. 1.

[77] Pedro empresta a noção de *miracula cotidiana* de Agostinho, em particular de *A Cidade de Deus*, XXI.

[78] *CP* 206, p. 122, l. 10-17: *Nonne sola uoluntas Dei omni humana ratione rationabilior est ? [...] Nam sicut eius uoluntas non potest esse irrationabilis, ita et ratio non potest non esse illius uoluntatis. Cum hec ita sint, omni rationi et rationabili menti sufficit uoluntas eius, etiam non exposita ratione uoluntatis eius.*

[79] *CP* 189, p. 112, l. 5-10 (a respeito da Eucaristia): *Quod si forte nec ipsi [sc. libri] curioso animo satisfecerint, nescio quid aliud utilius persuadere possim, quam ut, si Christianus est, Christiane fidei colla submittat, et si intelligere non potest, secundum sacre scripture preceptum, credat ut intelligat, quia in hiis crassis tenebris ignorantie humane non fides intelligentie fructus sed intellectus fructus fidei est.* A fórmula é emprestada a Agostinho.

[80] *CP* 100, p. 60, l. 5-6.

[81] *CP* 161, l. 23-31, pp. 94-5.

[82] *CP* 121, pp. 71-2.

[83] *CP* 69, p. 44, l. 15-16: *[...] unius, inquam, fidelis fide tanta aliis Christus impartit, et tortius ecclesie fides baptisatis paruulis nichil ualebit.*

[84] *La Chanson de Roland*, v. 1015: *Paien unt tort e chrestïens unt dreit.*

[85] Esta evolução aparece em G. Dahan, *Les intellectuels*.

[86] Ver G. Lobrichon, capítulo 3 do presente volume.

[87] Ver J. Chiffoleau, artigo citado (n. 61), e suas observações ao seminário de Nice.

[88] São três testemunhos do século XII e um do XV: Mss Douai, B.M. 381 (1144-1166), Anchin; Bern, Burgerbibliothek 251, século XII, França (Fleury?); Le Parc, meio do século XV; Le Mans, B. M. 8, século XII, França ou Inglaterra. Ver a introdução de J. Fearns à edição crítica do *Contra Petrobrusianos*, pp. viii-xiii.

Capítulo 5

NO TEMPO DO APELO ÀS ARMAS CONTRA OS HEREGES: DO *CONTRA HENRICUM* DO MONGE GUILHERME AOS *CONTRA HERETICOS**

Monique Zerner
(Université de Nice)

Lembro-me como eu era por ele [Amauri, rei de Jerusalém] chamado privadamente ao castelo de Tiro, quando sofria de uma pequena febre, lenta mas bem perigosa; que me fazia chegar em grande segredo, nas horas de tranquilidade e nos momentos de lucidez que costumam acontecer nesse tipo de mal. Eu lhe dava, na medida do tempo de que dispunha, soluções sobre as questões que me apresentava. De fato, falar comigo o distraía muito. Entre as questões que me propôs, me dirigiu uma que muito me emocionou interiormente, tanto porque era inusitado me perguntar tal coisa — pois o que a fé universal ensina e obriga a crer muito firmemente não parece merecer questão — quanto pela gravidade da ferida impressa na alma de um príncipe ortodoxo e filho de ortodoxo, que pôde sofrer de inquietude sobre uma coisa tão certa e duvidar de sua consciência. Ele me perguntou então "se era possível, independentemente da doutrina do Salvador e dos santos que seguiram a Cristo, do qual ele não duvidava, encontrar um raciocínio que pudesse provar por argumentos evidentes e irrecusáveis a ressurreição futura". Completamente comovido pela novidade dessas palavras, respondi que bastava a doutrina de nosso Senhor e Redentor, na qual ele ensina sobre a ressurreição futura da carne da

* Tradução de Lucas Bittencourt e Flávia Aparecida Amaral.

maneira mais clara em diversas passagens do Evangelho; que ele prometeu vir como juiz para julgar os vivos e os mortos, dar aos eleitos o reino preparado desde a constituição do mundo, e aos ímpios o fogo eterno preparado para o diabo e os seus anjos; também que a pia asserção dos santos apóstolos e mesmo dos Pais do Antigo Testamento bastaria como prova. A isto, ele me disse: "eu acredito em tudo isso muito firmemente; mas procuro uma razão pela qual se possa provar a qualquer um que o negue e não admita a doutrina de Cristo sobre a ressurreição futura e a vida após a morte". Ao que eu disse: "coloque-se no personagem do homem que nutre tal convicção, e tentemos concluir algo a respeito". Ele disse: "isso me agrada". Então eu disse: "confessas que Deus é justo?". Então ele: "nada mais verdadeiro, eu o confesso". Então eu: "ele é justo em retribuir o bem pelo bem e o mal pelo mal?". Então ele: "é verdade". "Ora, na vida presente isto não é assim. No século presente, há homens bons que apenas sofrem aborrecimentos e adversidade, e maus que gozam de uma felicidade contínua, como nos ensinam exemplos cotidianos". Ele disse: "isto é certo". E eu continuei: "portanto isso se produzirá em uma outra vida, pois Deus não pode deixar de ser um justo remunerador. Haverá então outra vida e a ressurreição desta carne, na qual aquele que fez o bem ou o mal deve receber seu ganho e ser remunerado". Então ele disse: "isto me agrada mais do que tudo e você desembaraçou meu coração de toda dúvida"[1].

A discussão de Guilherme de Tiro com Amauri, rei de Jerusalém de 1163 a 1174, que não era especialmente letrado, lembra que a fé cristã não era um assunto tabu, e podia ser tema de discussão e mesmo de dúvida entre os laicos fora do quadro da heresia. Mas no Oriente latino confrontado ao monoteísmo radical do islã, é a fé em um Cristo salvador dos homens e na ressurreição dos mortos que está em questão. É uma pena que o relato desse historiador ilustrado e excepcional que foi Guilherme de Tiro não tenha correspondente no Ocidente, ao menos de meu conhecimento. O que nós sabemos das discussões sobre os fundamentos da fé, por tratados sem dúvida um pouco posteriores a essa discussão, mas mudos sobre o contexto, mostra que no Ocidente cristão é a fé em um Deus único que é discutida e não a fé no Cristo salvador, adotada por todos os hereges que se proclamam cristãos. A questão é a do mal para além do erro, da onipotência de Deus. Ela faz sua entrada nos escritos polêmicos entre o surgimento do *Contra Petrobrusianos* de Pedro, o Venerável, e o aparecimento da literatura anti-herética produzida nos meios da Inquisição na Itália. A maior parte desses escritos parece vir do Midi da Gália, e alguns são ainda inéditos. Eles se apresentam como reuniões de capítulos variados,

evoluindo de um manuscrito a outro; ou, sob títulos por vezes parecidos, as argumentações se sobrepõem sem exatamente se repetir. Aparentemente, nenhum deriva do *Contra Petrobrusianos*, que permanece pouquíssimo difundido. É por esse conjunto que nos interessamos[2].

Que relação esses tratados têm com a realidade e que papel desempenham na construção do discurso sobre a heresia que funda a ação inquisitorial, lançada por Honório III e Frederico II nos anos 1220, e definida por Gregório IX em 1231? O único historiador que tentou fazer uma análise de conjunto disso foi Christine Thouzellier[3], com fortes ideias preconcebidas que a levam a considerar como dadas a precocidade e a amplitude do catarismo no Midi — um nome de heresia que não se encontra nunca nas fontes meridionais, contrariamente a valdeísmo. A partir de polêmicas inéditas às quais não se prestou muita atenção, se não nenhuma, nós queremos apresentar aqui alguns elementos para reconsiderar a questão do conteúdo da heresia.

De proveniência desconhecida, essas polêmicas poderiam ter aberto a via, acreditamos, para as sumas de autoridades que se difundem no meio do século XIII entre os mendicantes[4]. Antoine Dondaine e Raoul Manselli as retiraram da obscuridade nos anos 50. Raoul Manselli foi o primeiro a mostrar o interesse do breve tratado polêmico que se encontra no início do manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris, que se apresenta como uma *Summa*[5], mas que ele publicou lhe dando o título de *Contra Henricum*, emprestado de outra polêmica descoberta num manuscrito da Biblioteca Municipal de Nice[6], que lhe parecia um fraco resumo da polêmica precedente[7]. Pouco depois, Antoine Dondaine assinalou a existência de dois outros tratados, um na Biblioteca Nacional de Madri e outro na Biblioteca Municipal de Reims, onde ele encontrava ao mesmo tempo elementos do tratado recém-publicado por Raoul Manselli e elementos de outro tratado, este já conhecido, editado duas vezes na *Patrologia Latina*, sob o nome de Abelardo, e sob o nome de um certo Ermengardo. Ele lhes deu rubricas, encadeou-os e propôs dois autores, Durand de Huesca, o discípulo de Valdo que retornou à Igreja romana em 1207, para o tratado do manuscrito de Madri, e Ermengardo, um de seus companheiros, para o tratado do manuscrito de Reims. Foi sua última pincelada no brilhante quadro da controvérsia anti-herética no Midi pintado em seus dois artigos sobre a origem do valdeísmo e Durant de Huesca, ao qual ele já havia atribuído um *Liber Antiheresis* e um *Contra*

Manicheos: todos esses manuscritos viriam do bem fechado meio dos valdenses retornados à Igreja romana às vésperas da cruzada albigense e instalados no Norte da Catalunha, especialistas em *disputatio*[8]. Essa interpretação reduz singularmente o alcance da iniciativa polêmica e coloca alguns problemas.

O tratado contra o herege Henrique

Na base do edifício polêmico estaria então um tratado contra o herege Henrique, do qual Raoul Manselli afirma que o manuscrito de Paris dá a versão mais antiga e mais desenvolvida. Parece hoje bastante esquecido que tal identificação repousa unicamente sobre uma aproximação desse tratado anônimo com o tratado explicitamente dirigido contra Henrique, cujo autor se autonomeia "monge Guilherme". Este se encontra no meio do manuscrito conservado em Nice, e porta o título de *Guilelmus monachus contra Henricum scismaticum et hereticum*. Ora, nós vamos ver que as duas polêmicas são extremamente diferentes, apesar de seus pontos comuns. A *Summa* anônima, editada por Raoul Manselli, não é uma resposta aos escritos de Henrique, jamais citado, mesmo que ela se inspire em parte no *Contra Henricum*. Esse é o único tratado dirigido contra o herege Henrique, provavelmente pouco posterior ao *Contra Petrobrusianos*, enquanto a *Summa* se inscreve num contexto já marcado pelo valdeísmo. É o que vamos demonstrar.

Lembremo-nos de início, muito brevemente, quem é o herege Henrique. Segundo os *Anais de Mans*, jovem monge, ele sacudiu a cidade em que fora pregar na quaresma com o consentimento do bispo Hildeberto de Lavardin que, em 1116, sem dúvida, partia para Roma. Provocou uma revolta dos habitantes contra o seu clero, foi expulso pelo bispo em seu retorno, e em seguida denunciado como herege. Em 1133, segundo os mesmos *Anais*, foi levado ao concílio de Pisa pelo arcebispo de Arles e condenado por heresia. Foi discípulo de Pedro de Bruis, a crermos na carta de apresentação do *Contra Petrobrusianos* de Pedro, o Venerável, que diz esperar conhecer seus escritos para respondê-los. Enfim, ele foi um dos alvos de São Bernardo, que a seu respeito endereçou uma terrível carta ao Conde de Toulouse Afonso-Jordano, em 1145, no momento de partir em

sua perseguição na Aquitânia. Citamos este extrato no qual se encontram duas informações preciosas, sobre o fato de Henrique ser letrado e sobre as cidades em que ele teria passado, que Bernardo de Claraval é o único a mencionar, à exceção do texto de Le Mans:

> Entenda quem ele é: o homem é um apóstata, que retornou às imundices da carne e do século após haver tomado o hábito religioso, pois começou sendo monge, como um cachorro que retorna ao seu vômito. Mas de vergonha, não suportando habitar em meio aos seus parentes e seus conhecidos, ou antes, desautorizado por causa da enormidade do seu crime, curvou-se e tomou a estrada, eu não sei qual, tornando-se giróvago e fugitivo pela terra. E como ele se pôs a mendigar, fê-lo à custa do Evangelho, pois era letrado. Fazendo pagar pela palavra de Deus, ele evangelizava para comer. Se ele encontrava qualquer coisa a mais do que comida junto aos simples ou de alguma matrona, ele o desperdiçava nos dados ou fazia uso ainda pior. Frequentemente, após uma jornada de sucesso, na noite seguinte se encontrava esse pregador ilustre em meio às prostitutas, e por vezes também junto a pessoas casadas. Procura saber, se te apraz, nobre homem, como ele saiu da cidade de Lausane, como ele saiu de Mans, como ele saiu de Poitiers, como ele saiu de Bordeaux[9].

O hábito de chamá-lo de Henrique de Lausane repousa sobre essa única frase de São Bernardo. Podemos questionar sobre quando os historiadores começaram a chamá-lo assim.

Não há duvida de que a polêmica contida no manuscrito de Nice respondia aos escritos de Henrique anunciados por Pedro, o Venerável. O monge Guilherme responde de fato aos capítulos de um texto escrito — seis capítulos (ver o Quadro 1) —, retomando seus títulos, em letras vermelhas no manuscrito, e numerando-os na mesma ordem: "Eu estimo ter respondido suficientemente ao primeiro capítulo de tua doutrina nefasta", escreve ele no final do primeiro capítulo[10], e começa o capítulo 4 citando "o que escrevestes em teu quarto capítulo". Mesmo que o último capítulo — bastante longo — não seja distinguido por um título e numerado, ele corresponde manifestamente a um novo capítulo de Henrique — sem dúvida, o último —, pois parte também da citação da proposição herética. O monge Guilherme responde verdadeiramente a um tratado de Henrique, designado explicitamente como tal. O texto de Nice tem assim imenso interesse por permitir apreender a lógica henriquiciana. Raoul Manselli

acreditou, entretanto, que se deveria preferir o texto de Paris, que lhe parecia, com seus 12 capítulos, melhor e mais completo, apesar da ausência do capítulo 5 sobre as preces aos defuntos que, aliás, ele não explica.

Entretanto, os 12 capítulos da *Summa* remetem explicitamente a três conjuntos de natureza diferente. Os três primeiros capítulos referem-se a uma disputa oral: "Então eu disse", assim começa o primeiro capítulo. O autor em seguida se refere a um tratado escrito; chegado ao quarto capítulo, ele escreve que vai passar aos capítulos nefastos do herético, e, ao começo do sexto, ele escreve, por outro lado, que tratará do terceiro. Enfim, chegando ao último e muito breve capítulo, ele escreve: "Sobre o tema das igrejas que tu colocaste no primeiro capítulo".

Quadro 1

Títulos e duração dos capítulos de Nice 3 e Paris lat. 3371

Títulos dos capítulos (*incipit* entre colchetes quando não há título)	nº de palavras
Guilelmus monachus contra Henricum scismaticum et hereticum	
prologue	187
[1] *Episcopi et sacerdotes non debent habere honore vel pecunias*	934
[2] *Non est preceptum evangelii ire ad sacerdotem pro penitentia*	918
[3] *Sacerdotes non habent potestatem ligandi et solvendi*	785
[4] *[Quod in qo capitulo scripsisti coniugium non debet separari nisi fornicationis]*	78
[5] *Nullum bonum proficit mortuis*	450
[6] *[Pueri Christianorum, iudeorum, sacracenorum si sine baptismate, sicut dicis]*	999
Summa contra hereticos	
prologue	161
[1] *De obedientia*	179
[2] *De missione*	332
[3] *De scripturis Ieronimi et Augustini et aliorum*	153
[4] *De infantibus, qui moriuntur ante annos discretionis*	1390
[5] *Quod non est baptizandum cum crismate et oleo*	439
[6] *Quod corpus Christi non conficitur per ministros indignos*	469
[7] *Solus consensus quarumlibet personarum facit matrimonium*	284
[8] *Sacerdotes huius temporis non habent potestatem ligandi et solvendi*	740
[9] *Non est preceptum evangelii ire ad sacerdotem pro penitentia*	505
[10] *Episcopi et sacerdotes non debent habere pecunias vel honores*	371
[11] *De anulo et mitra et virga pastorali*	97
[12] *Quod ecclesie lignee vel lapidee non sunt faciende*	110

Dos oito capítulos que respondem ao tratado escrito que nos evocam o *Contra Henricum*, ao menos cinco têm quase exatamente os mesmos títulos que este, como se vê no Quadro 1, mas eles se apresentam segundo outra lógica, posto que sua ordem é exatamente inversa. O texto do manuscrito de Paris está, portanto, bem ligado por certos capítulos à polêmica do monge Guilherme, mas daí a fazer dele também um *Contra Henricum* é um passo que certo número de indícios nos impede de dar. Destes trataremos a seguir.

Chegando a este ponto, importa sublinhar que a edição de Raoul Manselli é enganosa. Levado sem dúvida por sua convicção, ele estabeleceu no texto editado "Henrico", onde no manuscrito se encontra escrito *heretico*, na forma abreviada *h'etico*, como é muito usual, contentando-se em indicar em nota: "heretico (*sic!*)". Notemos que essa palavra é abreviada da mesma maneira no mesmo ponto no texto de Sevilha. Quem lê a nota de pé de página? A hipótese de Raoul Manselli tornou-se assim efetivamente um dado de fato para a historiografia. Antoine Dondaine o seguiu logo que descobriu outro inventário em um manuscrito de Sevilha, igualmente sem referência ao monge Guilherme e ao herege Henrique[11]; da mesma forma procedeu Walter L. Wakefield, que, em sua tradução inglesa do texto editado por Raoul Manselli, havia, entretanto, acrescentado as rubricas contidas no manuscrito de Nice[12].

O *incipit*, o prólogo e o *explicit* dos dois tratados

A maneira tão diferente com que os dois autores apresentaram e concluíram suas obras deveria ter alertado Raoul Manselli. Eles começam cada um por um prólogo que não tem nada a ver um com o outro[13]. O monge Guilherme começa assim: "Suas iniquidades aprisionam o ímpio, ele está ligado pelas cordas dos seus pecados", e segue explicando que Henrique é instruído, que aprendeu as letras desde a infância, que ele é um usurpador, um apóstata, um dissimulador que perturba a paz da Igreja e a desvia de sua unidade porque tem a ciência das letras. O autor de outro prólogo começa, pelo contrário, assim: "Desde que deixei vossa decente presença, caí em um grande combate contra um herege heresiarca".

Ele explica em seguida que teve um combate muito duro com o herege, ao qual perguntou: "Que obediência manifestas quando pregas? Quem te enviou para este ofício? Que escritura tu reconheces?", ao que ele respondeu:

Se queres me interrogar sobre a obediência, confesso obedecer a Deus e não a homem; é preciso obedecer a Deus antes que aos homens. Se tu me interrogas sobre a missão, aquele que me enviou é aquele que disse "vá e ensine todas as nações", o mesmo que me intimou a este ofício disse "ame ao teu próximo como a ti mesmo"; eu aceito todo o Novo Testamento, eu reconheço Jerônimo, Agostinho e os outros autores, mas não que eles levem à salvação.

Os três primeiros capítulos que se seguem imediatamente ao prólogo e estão ausentes do tratado do monge Guilherme respondem muito precisamente a essas proposições do herético e obedecem à ordem das perguntas: *De obedientia* (capítulo 1), *De missione* (capítulo 2), *De scripturis Jeronimis et Augustini et aliorum* (capítulo 3). A discussão está conforme ao que nos relatam dos primeiros valdenses Bernardo de Fontcaude, que escreveu por volta de 1190, e Alano de Lille, que começou precisamente o segundo livro do *De fide catholica contra hereticos* — ou *Summa quadrapartita* — pela questão da missão, continuando com a questão da obediência na qual ele discute o famoso "mais vale obedecer a Deus que aos homens"[14].

Assim, enquanto o prólogo do monge Guilherme evoca com Henrique a contestação dos "letrados", os *litterati*, própria de meados do século XII, o prólogo da *Summa* evoca os anos 1180-90 e visa um dirigente herege valdense, talvez o próprio Valdo.

Passemos ao fim das duas polêmicas. O tratado do monge Guilherme termina sobre duas linhas de uma retórica muito contida: "A esta tua heresia tão patente e manifesta a todos, o que eu responderia? A abundância me deixa sem recursos"[15]. Ao contrário, o outro tratado se encerra com uma diatribe bastante longa em forma de imprecações, em que podemos reconhecer o estilo do prólogo: "Tua predicação serpenteia como o câncer"; "Tu agradas aos homens da turba maldita que não conhece a lei"; "Ministro do Anticristo" etc.[16] Sozinha, a comparação do começo e do fim dos dois tratados prova que o heresiarca atacado no segundo tratado não pode ser o herege Henrique atacado pelo monge Guilherme.

A comparação da ordem dos capítulos comuns ao *Contra Henricum* e à *Summa* destaca a singularidade de cada tratado. O capítulo 1 do *Contra Henricum* tem como título a proposição herética "Bispos e padres não devem ter honras e dinheiro", caricatura das posições gregorianas. Este é, com uma pequena nuança — "dinheiro" escrito antes de "honras" —, o título do décimo capítulo da *Summa*, sendo o último dos capítulos em comum. Os conteúdos dos capítulos são bastante diferentes mesmo se a ideia geral é a mesma. O monge Guilherme o escreveu quase cinco vezes mais longo (cf. o número de palavras por capítulo indicado no quadro anterior), e cita muito mais autoridades — por exemplo, o Evangelho de Marcos, no qual é dito que aquele que deixa sua casa, seus irmãos ou suas irmãs, seu pai, sua mãe ou seus filhos ou suas terras será pago ao cêntuplo, o que não faz o autor da *Summa*. Encabeçando o *Contra Henricum*, esse longo capítulo contribui para lhe dar um tom muito gregoriano, enquanto a *Summa*, na qual ele está resumido e colocado no final, leva a pressentir outro contexto.

O segundo capítulo trata da penitência, a partir da proposição herética posta em rubrica: "Não é um preceito do Evangelho procurar um padre para a penitência". O monge Guilherme discute longamente a respeito da maneira pela qual é preciso entender "preceito do Evangelho", colocando com isso o problema da interpretação literal. Esse capítulo se encontra na nona posição na *Summa*; ele é mais curto porque dele está cortada a discussão sobre o "preceito do Evangelho" — que teria sido redundante, pois ocorreu num capítulo precedente. Notemos a coerência do autor da *Summa*.

O terceiro capítulo responde à proposição: "Os padres não têm o poder de ligar e desligar", e corresponde ao oitavo capítulo da *Summa* no qual o título está, de certa forma, atualizado — "Os padres deste tempo", escreve o polemista, que começa sua refutação sobre esse ponto. Numa e noutra versão, esse capítulo é bastante longo e o argumento geral é o mesmo, mas tratado bastante diferentemente. Longas passagens do *Contra Henricum* não estão na *Summa*, como, por exemplo, o comentário da Carta a Timóteo onde está dito que a graça é dada pela imposição das mãos

do padre. Se minha hipótese é correta e o texto do monge Guilherme é amplamente anterior à *Summa*, compreende-se bem que essa referência, natural no meio do século XII, tenha-se tornado imprudente no final do século XII por causa da importância tomada pela imposição das mãos nas comunidades que rejeitam os padres.

O quarto capítulo sobre o laço conjugal é muito breve, nem mesmo dez linhas, e não tem um verdadeiro título. A questão efetivamente não interessa ao monge Guilherme, que escreve: "Tu escrevestes no quarto capítulo que o laço conjugal não pode ser quebrado exceto se há fornicação", mas "como tu nem mesmo sabes o que permite e o que impede o casamento, eu passo adiante"[17]. No capítulo correspondente da *Summa* (sétimo), o tema não é tratado longamente, mas não é descartado com tanta desenvoltura: à proposição herética enunciada em rubrica dizendo que apenas o consentimento das pessoas faz o casamento, chamado *matrimonium*, o polemista responde que o sacramento do casamento, chamado *coniugium*, se apoia em três instituições, três causas e três benefícios — citando efetivamente sentenças de Anselmo de Laon[18]. Infelizmente, e de forma no mínimo surpreendente, é na comparação desses dois capítulos que se baseia Raoul Manselli para afirmar que o texto do manuscrito de Nice é um mau resumo daquele de Paris. Com o capítulo 4, interrompe-se a primeira sequência dos capítulos do *Contra Henricum* integrados em ordem inversa na *Summa*.

O capítulo seguinte, sobre as orações para os mortos, que leva o mesmo título que no *Contra Petrobrusianos*, "Nenhum bem pode ser feito aos mortos", não se encontra na *Summa*, e é por isso que Raoul Manselli o havia anexado à sua edição[19]. Ele não é muito longo e comporta um enorme vazio. Pode-se deduzir que a polêmica sobre esse tema está a ponto de uma reviravolta? Nos *Contra hereticos* que estudaremos na segunda parte, esse capítulo é retomado com uma forte nuança, porque então são as orações aos santos que estarão em questão — cf. título ou *incipit* do capítulo 17 de Troyes 1068, do capítulo 23 de Reims 495, do capítulo 9 de Madri 6911 (Quadros 2, 3 e 4).

Por fim, sem título, vem o último e mais longo capítulo do *Contra Henricum*, sobre o batismo das crianças que morrem antes da idade da razão, igualmente e de longe o mais longo capítulo da *Summa*, na qual ele é o quarto e, na realidade, o primeiro do tratado escrito e copiado após

a discussão sobre a obediência, a missão e as autoridades. O monge Guilherme responde a uma proposição herética dizendo "que as crianças dos cristãos, dos judeus e dos sarracenos são salvas se morrem não batizadas antes da idade da razão", o que vem negar a necessidade de batizar as crianças pequenas, mas não nega a legitimidade do sacramento. O polemista da *Summa* atribui ao herético algo um pouco diferente — que o batismo das crianças não vale nada. Mas em nenhum dos casos a proposição herética condena as crianças não batizadas. Por outro lado, Pedro, o Venerável, que havia começado seu tratado por essa questão, repreendia Pedro de Bruis por algo bem diferente. Ele o repreendia por não crer que o batismo pudesse salvar as crianças. De fato, no capítulo sobre o batismo das crianças, a preocupação dos nossos dois copistas é a mesma: ambos repreendem o herege, sobretudo, por não crer no pecado original. Mas nada no *Contra Henricum* deixa entender uma crítica ao rito do batismo por parte do herege. Na *Summa*, é preciso procurar no capítulo seguinte, que atribui ao herege que não se deve batizar com a crisma e o óleo, um capítulo que trata de fato da unção, tema ausente no *Contra Henricum*.

O ponto de vista da *Summa*

À primeira vista, a *Summa* mostra um interesse particular pelos sacramentos, porque o primeiro capítulo "nefasto" ao qual seu autor pretende responder começa pelo batismo, ao invés de terminar por ele como no *Contra Henricum*, e introduz em seguida um capítulo sobre a unção e outro sobre a Eucaristia. No entanto, não exageremos a orientação sacramental da *Summa*. A argumentação do capítulo sobre a unção deve menos à necessidade da unção por si mesma do que à inépcia do herético dizendo "não é um preceito do Evangelho batizar com o óleo" e coloca aqui a discussão do sentido de "preceito", aproximadamente nos mesmos termos que o monge Guilherme a propósito da penitência. E se o polemista passa em seguida ao capítulo sobre o sacramento da Ceia, é para responder à proposição herética de que o corpo do Cristo não deve ser conferido por ministros indignos — ele não aborda o debate específico da Eucaristia. Ele começa por se queixar que seu interlocutor demanda o impossível e rasga as vestes de Cristo com os "arrianos" (sic) e os outros

hereges. Ele cita então uma autoridade que não nomeia — na realidade, Nicolau II — e termina sobre duas definições dos sacramentos tiradas de Pascásio Radberto e das sentenças de Anselmo de Laon. Uma discussão sobre os sacramentos que não existe no *Contra Henricum* se inicia aqui, mas permanece muito vaga.

Após os quatro capítulos (7, 8, 9 e 10) da *Summa*, cada vez mais curtos se comparados aos capítulos correspondentes do *Contra Henricum*, vêm os dois últimos e muito breves capítulos, numerados 11 e 12 no quadro. O capítulo 11, ausente do *Contra Henricum*, evoca os ornamentos sacerdotais, e o polemista escreve que nem vale a pena discuti-los. Notemos que o *incipit* se encontra nos tratados inéditos aos quais será dedicada a segunda parte de nosso estudo. O capítulo 12 e último responde em algumas linhas à proposição herética de que não é necessário fazer igrejas em pedra e em madeira. Nós sabemos que o tema foi longamente tratado por Pedro, o Venerável, no seu segundo capítulo[20]. Surpreendentemente, o polemista responde aqui ao primeiro capítulo de um tratado herético, ou seja, de outro tratado. O título do capítulo 12 é reencontrado também em certos tratados estudados abaixo.

O texto editado por Raoul Manselli é, portanto, uma composição feita a partir de, ao menos, três polêmicas. Primeiramente, uma violenta controvérsia talvez oral — por que não com o próprio Valdo? Em segundo lugar, um tratado respondendo às mesmas proposições às quais havia respondido o monge Guilherme e atribuídas a Henrique, mas curiosamente apresentadas numa ordem inversa, amputadas do capítulo sobre as orações para os mortos, e concedendo um pouco de atenção aos sacramentos. Em terceiro lugar, ainda outro tratado, respondido mais que sucintamente.

Os manuscritos

O manuscrito no qual se encontra copiado um tratado polêmico pode fornecer indícios sobre sua origem e sua função, com a condição de formar um todo homogêneo. É o caso de nossos dois tratados.

1. O *Contra Henricum* encontra-se aproximadamente no meio de um volumoso manuscrito de pequeno formato de 263 fólios, copiados

no Midi da França, escrito por várias mãos: uma mão do século XI (fólios 108 a 120, um *quinion* e um *binion* integrados ao manuscrito); quatro ou cinco mãos, das quais uma mão principal, todas provavelmente do terceiro quarto do século XII; uma mão do século XIV, que fez uma primeira paginação, as anotações marginais, a continuação de um sumário e correções; e duas mãos modernas dos séculos XVII ou XVIII, que adicionaram algumas raras notas marginais[21]. O volume contém, sobretudo, sermões; nenhum dos textos identificados pode ser posterior ao meio do século XII. Marie d'Halcourt, que o analisou em 1983 para o Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, havia aí reconhecido um compêndio de Haimon de Auxerre, sermões de Gregório Magno, Pedro Damiano, os *testimonia* de João de Lodi, discípulo de Pedro Damiano, excertos de Ivo de Chartres, sermões de Godofredo Babion, tudo isso disperso entre sermões e excertos não identificados. No meio do volume, no centro da página, o título do *Contra Henricum* em grandes capitais mais afastadas que a média valoriza excepcionalmente esse texto. Noto que ele é imediatamente precedido de textos relacionados ao tema da heresia, e seguido por eles. Antes, um texto atribuído a São Jerônimo sobre os 15 sinais que anunciam o Juízo Final; em seguida, um breve excerto de um comentário dos versículos de Mateus sobre o Juízo Final atribuído a João Crisóstomo; por fim, algumas linhas sobre as esmolas mal adquiridas, atribuídas a Agostinho[22]. Em seguida, um sermão de Godofredo Babion sobre a vinda do Senhor, "Acordai, tu que dormes"[23]. Não é indiferente que alguns sermões procedam de Godofredo Babion, que pertence aos meios eremíticos do Oeste e do Sudoeste, por onde Henrique pode ter passado[24]. Isso dito, o *Contra Henricum* apenas ocupa sete fólios, e encontra-se mergulhado em uma massa de textos. Pode-se dificilmente dizer que ele faz parte de um dossiê anti-herético. Desse ponto de vista, ele parece verdadeiramente de uma geração anterior aos outros tratados.

O manuscrito de Nice é de proveniência desconhecida. Sabe-se que a Biblioteca Capitular da Catedral de Nice tornou-se propriedade da cidade em 1792, após ter sido acrescida e reorganizada em seguida a uma doação do abade Massa em 1784; os dominicanos, os franciscanos e os jesuítas doaram certos manuscritos, mas o manuscrito 3 não fazia parte destes[25]. É provável que ele se encontrasse havia muito tempo na biblioteca

do capítulo e é possível que tenha sido doado por um conde da Savoia. Esse não seria o único exemplo.

Mas o próprio manuscrito comporta um índice de localização suficientemente sério para levar à hipótese de que ele viria da biblioteca da abadia de Hautecombe, próxima do lago Chambéry. De fato, no fólio 185, entre dois textos, encontra-se uma carta de São Bernardo ao chanceler apostólico recomendando o abade Viviano, o primeiro abade cisterciense de Hautecombe. A carta é conhecida; ela se encontra na correspondência de São Bernardo e dataria de 1136[26]. Sabe-se que Henrique de Marcy foi, ele próprio, abade de Hautecombe de 1160 a 1176, antes de se tornar abade de Claraval, depois de ter sido encarregado da missão contra os hereges de Toulouse, em 1178, e de se tornar cardeal legado de Alexandre III. Bem antes da sua partida de Hautecombe, ele havia sido iniciado nos interesses político-religiosos da Cristandade por Pedro de Tarentaise, conforme escreveu Yves Congar, e se envolvido nos assuntos que dividiam a ordem[27]. A biblioteca de Hautecombe era rica, e seria necessário comparar nosso manuscrito à sua produção, conservada hoje essencialmente na Universidade de Yale[28]. A importância da região lionesa, do vale do Ródano e dos Alpes para a história da heresia foi frequentemente sublinhada por Jacques Chiffoleau e por mim mesma a propósito do Baixo-Ródano, por Michel Rubellin a respeito do nascimento do valdeísmo e por Dominique Iogna-Prat a respeito da rede cluniacense dos Alpes do Sul, aqui mesmo. Que tenham sido monges de Hautecombe a copiar o tratado do monge Guilherme contra o herege Henrique nos parece, assim, ainda mais verossímil.

2. A *Summa Contra hereticos*, editada por Raoul Manselli, encontra-se no início de um pequeno conjunto de dois cadernos, de duas colunas, ele mesmo no início de um manuscrito heterogêneo que se encontra hoje na Biblioteca Nacional de Paris. Esses dois cadernos foram copiados em seguida, com uma mesma escrita gótica de pequeno módulo; sem mudança de pena, quatro textos. A *Summa* é o primeiro. Ela vai do fólio 1 *recto* até o fim da primeira coluna do fólio 4 *recto*, no qual a última linha está em branco. Começa na segunda coluna outro texto no qual Antoine Dondaine reconheceu o início do *Opusculum* contra os hereges do manuscrito 6911 de Madri, que nós já evocamos e que será tratado na nossa segunda parte: o breve prólogo, o capítulo sobre o casamento — menos a

passagem sobre as "três instituições do casamento" já na *Summa*, prova de que o autor copiava seu texto com inteligência — e o início do capítulo sobre o juramento. De fato, o capítulo sobre o juramento não é aquele do *Opusculum*, mas aquele que se encontra em várias polêmicas dos anos 1200, em particular no *De fide catholica contra hereticos* de Alano de Lille[29]. Mas, em seguida, sem solução de continuidade, da mesma mão, é copiada uma carta de Pedro de Blois endereçada ao rei da Inglaterra, Henrique II, para lhe oferecer seu comentário ao livro de Jó, e o próprio comentário[30]. O que faz aí Pedro de Blois? Ele está na origem da reunião desses textos? Eu não tenho resposta, mas noto sua ligação com os Plantagenetas e com Canterbury, que lhe davam, como aos principais cronistas da Inglaterra, acesso a muitos arquivos concernentes ao Midi. Todos estiveram bastante interessados pela heresia meridional e nos legaram as principais peças de arquivo das quais dispomos sobre esse assunto antes da Inquisição. Rogério de Hoveden cita as *Atas* do concílio de Lombers; Gervásio de Canterbury nos transmite uma carta de Raimundo V ao capitulário de Cister denunciando a heresia dos dois princípios; Bento de Peterborough e Rogério de Hoveden nos transmitiram as duas cartas do legado de Pedro de Pávia e Henrique de Marcy sobre a missão de 1178 em Toulouse; e, graças a Mateus Paris, nós conhecemos a carta de Ivo de Narbona ao arcebispo de Narbona sobre a acusação de heresia que lhe teria lançado Roberto de Courçon. Os dois cadernos parecem pertencer a um dossiê constituído no meio de Plantageneta. A própria *Summa* se insere no que eu chamaria de uma tentativa de dossiê anti-herético.

3. A existência de uma segunda cópia da *Summa Contra hereticos* num manuscrito de Sevilha é um sinal de que o texto conheceu alguma difusão. Essa cópia se insere num dossiê anti-herético mais coerente, com o detalhe de que falta um caderno, justamente aquele no qual deveria estar copiado o final do nosso texto; não se sabe o que lhe fazia imediata sequência. No entanto, é interessante notar que o volume forma um conjunto homogêneo de 115 fólios, apresentados em colunas, com iniciais pintadas alternadamente em vermelho e em azul. Nossa polêmica (fóls. 59 a 64) é precedida de uma exposição das alegorias dos Evangelhos (fóls. 33r-59rb). O caderno seguinte começa pelo *Livro dos doze abusos do século do bispo São Cipriano*, efetivamente uma obra do fim do século VII, de origem provavelmente irlandesa, disseminada nas

coleções carolíngias[31], seguida do *De fide catholica contra hereticos*, de Alano de Lille, composta logo antes de 1200, o que significa que o manuscrito não pode ser anterior a essa data[32].

Conclusão

A natureza dos manuscritos nos quais se encontram nossas duas polêmicas apoia o que nos mostra a análise de seu conteúdo. O tratado polêmico do manuscrito de Nice, que tem por único alvo Henrique e seus discípulos, é o mais antigo. O tratado editado por Raoul Manselli, que realizou amálgamas, é mais tardio. Eu proporia os anos 1140-50 para o primeiro e os anos 1180-90 para o segundo.

A consideração do manuscrito de Nice obriga-nos a tomar o personagem do herege Henrique de uma forma diversa daquela como costumamos enxergá-lo desde a publicação de Raoul Manselli. Adriaan H. Bredero, sem ter tomado conhecimento desse manuscrito e, em particular, do prólogo do tratado do monge Guilherme, pensou que Henrique não fosse letrado, apesar do que escreveu São Bernardo ao Conde de Toulouse, o que deveria ser interpretado segundo ele como uma simples observação pejorativa que era necessário inserir novamente no contexto da polêmica. Para A. Bredero, os 12 capítulos seriam efetivamente a transcrição da disputa oral resultante da confrontação com o bispo de Mans relatada pelos *Anais de Mans*, nos quais Henrique é apresentado como um ignorante. Segundo ele, a *Summa* nos esclareceria então sobre o conteúdo da pregação de um *Wanderprediger* nos anos 1120 (o que Henrique, sem nenhuma dúvida, foi). Face a essa associação, o discurso dos pregadores itinerantes ver-se-ia radicalizado pelo historiador[33]. Mas eu acredito ter mostrado suficientemente que não se pode de modo algum aplicar a Henrique o conjunto das 12 proposições heréticas enunciadas na *Summa*, e ainda menos generalizá-las ao conjunto dos pregadores itinerantes da imediata posteridade gregoriana. Nós o vimos, e a próxima edição do tratado o provará ainda melhor: o monge Guilherme responde apenas a uma sequência de proposições denunciando a simonia, o poder penitencial do padre, não condenando o casamento, mas o divórcio, não rejeitando o batismo, senão o das crianças pequenas, que nem por isso são menos salvas; ela desvela um Henrique moderadamente herege que não ataca os sacramentos. As posições de Henrique — que, de fato, não alimentou as crônicas contemporâneas, exceto os *Anais de Mans*, mas que inflamou Pedro, o Venerável, de fúria, e mais ainda São Bernardo, e muito contribuiu para fazer do Midi o alvo da punição anti-herética — concerniam à instituição e à prática social mais do que à teologia.

O manuscrito de Nice leva-nos ao início de um gênero literário, ou mais ao início da adaptação do gênero polêmico a uma Igreja cuja institucionalização avança a passos largos, na qual a argumentação tende a se reduzir a simples citações da Escritura. A polêmica contra Henrique é assumida não por um personagem de primeiro plano, mas por um monge que defende o campo das práticas da Igreja de seu tempo, e que não se sabe identificar[34]. Uma grade de defesa se difunde. Os manuscritos de Paris e Sevilha introduzem-nos numa etapa ulterior na qual várias grades se sobrepõem. Os três tratados sobre os quais eu gostaria de agora chamar a atenção ampliam o amálgama ao dualismo e deixam de lado os capítulos propriamente anti-henriquicianos. Finalmente, todos os títulos do manuscrito de Nice vão desaparecer.

Os tratados polêmicos dos anos 1200

Evoquei anteriormente como Antoine Dondaine relacionou o texto editado por Raoul Manselli com os três tratados dos quais me ocuparei agora: aquele que se encontra num manuscrito conservado na Biblioteca Nacional de Madri, intitulado *Opusculum contra hereticos et eorum errores* (texto único); aquele da Biblioteca Municipal de Reims, que não possui título e começa por *Sunt quidam heretici qui dicunt* (texto único também); e aquele que está conservado em Bruxelas, o *Opusculum* de Ermengardo — *Incipit opusculum Ermengardi hic condam fuit heresiarcha* —, editado na *Patrologia Latina*, do qual a Biblioteca Municipal de Troyes conserva um testemunho anônimo simplesmente intitulado *Contra hereticos*[35]. Antoine Dondaine não apenas os alinha, mas os associa a dois outros tratados que ele atribui a Durand de Huesca. O primeiro é

um *Liber Antiheresis*, conhecido em duas versões sucessivas em que a segunda é mais sóbria em citações escriturísticas e compreende dois capítulos suplementares sobre o juramento e o homicídio, livro que Durand de Huesca teria composto, em sua forma primeira, muito cedo, nos anos 1180, e em sua segunda forma, após sua conversão em 1207[36]. O segundo tratado é um *Contra Manicheos*, que teria sido escrito entre 1219 e 1222, conhecido também em duas versões, um manuscrito de Paris e outro de Praga[37]. Sob o título "A escola de Durant de Huesca", baseado em uma leitura rápida dos tratados de Madri e de Reims e a partir da comparação de rubricas, Antoine Dondaine encontra uma conexão estreita entre todos esses tratados, que teria sido estabelecida no seio da Escola dos Pobres Católicos de Durant de Huesca. Dondaine cria três hipóteses: 1) o opúsculo de Madri teria como autor o próprio Durant de Huesca; 2) o tratado de Reims, no qual ele identifica repetições, sinal de inabilidade, seria um primeiro estágio do opúsculo feito por Ermengardo; 3) esse autor seria um dos companheiros de Durant de Huesca citados por Inocêncio III, Ermengardo de Béziers, que teria escrito sob influência de seu mestre; de fato, o manuscrito no qual se encontra seu opúsculo, que data do primeiro quarto do século XIII, diz com todas as letras que ele é um antigo herege[38].

Christine Thouzelier foi ainda mais longe nessa visão das coisas, reconstituindo uma escola, um pequeno *studium* que situa na vizinhança da Catedral de Elne, no Roussillon. Ela atribuiu ao mesmo Ermengardo um dos textos que se seguem à polêmica no manuscrito de Reims, sobre as crenças heréticas da província Narbonnaise ("nossas regiões", escreveu ele) — com uma descrição dos mitos dualistas, que os autores de hoje classificaram no gênero *<manifestatio heresis>* —, no qual muito provavelmente o monge cisterciense Pedro de Vaux-de-Cernay se inspirou para descrever a heresia no início da *História albigense*, por volta de 1213. Consequentemente, se seguimos Antoine Dondaine e Christine Thouzelier, toda a produção anti-herética dos anos que cercam o início da cruzada albigense proviria do meio muito específico dos Pobres Católicos de Durant de Huesca, à sombra do poder dos condes da Catalunha, o que lhes dá uma importância surpreendente frente ao fato de que se apagaram da história extremamente rápido. Mas é bem assim que o cronista de Toulouse Guilherme de Puylaurens vê as coisas por volta de 1250, quando relata o debate de Pamiers em que Durand de Huesca e alguns de seus companheiros

retornam à Igreja romana, acrescentando que viveram ainda vários anos em uma região da Catalunha e depois desapareceram pouco a pouco[39].

Depois disso, Annie Cazenave apresentou outras hipóteses. Ela não concorda com a identificação de Ermengardo e retoma a tradição que fazia dele o abade de Saint-Gilles de mesmo nome (abade de 1179 a 1195). Ela não crê que o tratado de Reims também seja de Ermengardo. Ela propõe que o autor da *<manifestatio heresis>* seja mestre Raul, o monge de Fontfroide sempre chamado de mestre nas fontes, talvez recentemente saído das escolas — o qual fora tirado da sua abadia por Inocêncio III em 1203, assim como Pedro de Castelnau, com a missão de agir junto aos bispos e de inserir a luta contra a heresia nos estatutos comunais. Enfim, ela se recusa a atribuir ao mesmo autor as duas versões do *Liber Antiheresis* e o *Contra Manicheos*, sublinhando a "composição flutuante" de manuscritos que pertencem a uma literatura de combate. Ela não reconhece, portanto, nem a Durand de Huesca nem à sua escola as obras que lhes são atribuídas por Antoine Dondaine, senão a primeira versão do *Liber Antiheresis* introduzida pela profissão de fé católica de Valdo. Longe de serem obra do pequeno grupo isolado dos Pobres Católicos, essas polêmicas proviriam do meio meridional ligado à Igreja, e Annie Cazevane propõe nelas ver a influência dos discípulos de Gilberto de La Porrée[40].

Vários indícios convergem para tornar muito verossímil a existência de um amplo meio escolar interessado na polêmica anti-herética, que a partir dos anos 1180 se estenderia a toda a região do Baixo-Ródano e de Montpellier, ativo até a cruzada albigense. Sobre esse mesmo meio, num outro contexto de investigação, o próprio Antoine Dondaine enriqueceu nossos conhecimentos, reconstituindo o que ele chama a "pequena escola" de La Porrée, com base em manuscritos de origem meridional, notadamente uma colação de autoridades surgida por volta de 1179-80, bem difundida e enviada, entre outras localidades, a Maguelone. Ele mostrou como os cônegos de Saint-Ruf de Avignon e Valence foram o centro dessa escola e demonstrou seu papel na renovação patrística do último terço do século XII[41] — os historiadores do direito, por seu turno, já demonstraram bem como Saint-Ruf foi um dos dois principais centros de renovação dos estudos de direito romano a partir dos anos 1160 na Provença. O abade de Saint Gilles, Ermengardo, que protegia Alano de Lille, que lhe dedicou uma de suas obras, sairia desse meio. Entretanto, parece-nos inverossímil

que esse abade, eleito em 1179, tenha sido um antigo herege, como afirmam as hipóteses de Annie Cazenave.

Reconsiderar o *Opúsculo* de Ermengardo

Eu gostaria de reconsiderar o conjunto da produção anti-herética à luz dessas observações. No centro do debate se encontra o *Opusculum* de Ermengardo. Esse nome próprio, que faz parte do estoque patronímico do ramo de Rodez dos condes de Toulouse e não é raro em Biterrois[42], denota o pertencimento meridional do autor; o resto é apenas hipótese. Seria ele o próprio abade de Saint-Gilles, portanto escrevendo antes de 1195, ou um dos companheiros convertidos de Durand de Huesca, logo escrevendo após 1207? Nós não somos obrigados a escolher entre essas duas possibilidades. O texto teve certo sucesso porque existe outra cópia do início de século XIII e uma terceira circulava provavelmente ainda no final do século XVI que semeou confusão sendo publicada com as obras de Abelardo[43]. Além do mais, a obra tem muitos capítulos em comum com os dois diferentes tratados inéditos conservados nas bibliotecas de Madri e Reims. Enfim, todos esses textos, de uma maneira que ainda precisa ser estudada, estão relacionados com o *De fide catholica contra hereticos* de Alano de Lille, que escreve forçosamente antes de 1202[44]. As questões de respectiva dependência desses textos não estão resolvidas. Antes de tudo, parece-me, convém procurar indícios nos próprios manuscritos, interessar-se pelo gênero de manuscrito no qual essas polêmicas estão inseridas, o que jamais foi feito, que eu saiba.

Voltemo-nos de início para a versão conservada em Bruxelas num manuscrito do início do século XIII. O manuscrito é composto por três tratados anti-heréticos que formam um dossiê excepcional. Ele pertence à biblioteca dos jesuítas de Bruges e muito interessou aos historiadores jesuítas no século XVII, que várias vezes o editaram, por inteiro ou parcialmente. O primeiro tratado é um *Antiheresis* abundantemente glosado na margem, cujo autor se apresenta no prólogo como Everardo de Béthune, de nação flamenga: ou seja, o bem conhecido autor do *Grecismus* (um tratado muito utilizado, de língua latina em versos), morto antes de 1212.

Mesmo que não se conheça outro testemunho, não se põe em dúvida a identidade do autor[45]. É uma obra escolar, escrita sob influência meridional como o mostra o uso do termo *arriani*, mas com um espírito bem diferente do *De fide catholica contra hereticos* de Alano de Lille. Curiosamente, Christine Thouzelier não procurou analisá-lo, mesmo que o encadeamento dos últimos capítulos, a partir daquele sobre os valdenses chamados aqui de *ensavates*, seu nome meridional, evoque o fim do dossiê polêmico do manuscrito de Reims, como nós veremos mais adiante. Onde e em que condições Everardo de Béthune teria redigido seu tratado? Assim como Alano de Lille, teria ele passado algum tempo no Midi? Ele mesmo se descreve como um porretano e, no entanto, explica que é necessário privilegiar o método alegórico no comentário das Escrituras[46]. O tratado de Everardo de Béthune é seguido no manuscrito pelo *Contra Valdenses* de Bernardo de Fontcaude, do qual também não se conhece outro testemunho. Como se sabe, essa é a mais antiga polêmica contra os valdenses, e seu manuscrito não está anotado na margem[47]. O *Opusculum* de Ermengardo vem por último, igualmente sem notas marginais.

O *Opusculum* escrito sob o nome de Ermengardo teria portanto nos chegado por uma via escolar. Isso nos lembra que o mesmo tratado foi também editado na *Patrologia Latina* junto à obra de Abelardo: ainda que a atribuição seja da mais pura fantasia, talvez não por acaso ele tenha sido transmitido junto com as obras de um mestre. Os dois tratados copiados com o *Opusculum* nos remetem aos anos 1190-1210. Eles se sobrepõem muito pouco, e uma análise um pouco mais pesada mostraria sem dúvida que eles se completam: após a compilação escolar original abundantemente comentada de Everardo de Béthune, uma polêmica com os valdenses e, enfim, uma polêmica visando ao dualismo.

Voltemo-nos para o manuscrito de Troyes. Algo que não é irrelevante, ele provém da biblioteca de Claraval, onde já se encontrava por volta de 1250, segundo o *ex-libris*. Beneficiamo-nos aqui dos trabalhos realizados pela seção latina do Institut de Recherche e d'Histoire des Textes sobre essa biblioteca[48]. O *Contra hereticos* ocupa dois cadernos inteiros, escritos por uma mão que parece meridional e anterior ao meio do século XIII. Ele tem a vantagem de estar completo, enquanto a última página do manuscrito de Bruxelas desapareceu — ou talvez as últimas —, daí a interrupção do tratado no início do capítulo 19. As iniciais do conjunto dos cadernos

foram provavelmente pintadas em Claraval, onde esses dois cadernos teriam sido reunidos aos cadernos de sermões que os seguem, mas o *Contra hereticos* se distingue por uma muito bela inicial ornada, a única do manuscrito[49]. Escrito no Midi, o texto teria chegado muito cedo a Claraval.

A recensão de Troyes apresenta apenas variações de detalhes, sem significação, em comparação com a de Bruxelas. Mas o fim apresenta dois problemas. Após o capítulo 19 sobre o homicídio, vem um capítulo sobre a tonsura eclesiástica, que se encontra igualmente nas duas polêmicas inéditas das quais falaremos adiante. Podemos então questionar se esse capítulo fazia parte também da recensão de Bruxelas antes que ela fosse mutilada, tendo em vista sua posição. Sobretudo, o último capítulo sobre os erros dos valdenses se apresenta de um modo narrativo estranhamente diferente. O autor afirma tirar suas informações da confissão feita ao bispo de Valence sob a ameaça de punição pelo fogo por três valdenses, que foram condenados ao encarceramento, um na casa de Santo Antônio, outro na dos leprosos em Montélimar, o terceiro numa casa dos hospitalários[50]. O texto contém detalhes únicos, sobre crenças e ritos, que precisariam ser cuidadosamente criticados: por exemplo, a prática de rebatizar, com o caso de sete rebatizados no Ródano e a recusa de jejuar na sexta-feira. São citados nomes de pessoas (mais de 20) e de lugares (Avignon, Orange, Bagnols, pequenas cidades do Condado Venaissin: Monteux, Carpentras, Valréas, Bollène), abjurações, a de Valdo em Lyon, outras diante dos arcebispos de Narbona e de Arles, e dos bispos de Antibes, Avignon e Valence. Obviamente, a precisão das informações arrancadas nas condições da confissão e sob ameaça não deve iludir. Se é certo que o texto foi redigido no Midi, na região do Ródano, é preciso pensar que ele provém da Inquisição, como afirmava Raoul Manselli? Ele seria então contemporâneo da consulta dos juristas de Saint-Ruf sobre os valdenses de Arles, de 1235, e essa data bem combina com o fato de que os hereges são também acusados de falar mal do imperador[51]. Entretanto, noto que ele não faz menção à casa dominicana ou franciscana, e que a abjuração de Valdo não é apresentada como muito antiga. Não é impossível que o texto seja claramente anterior e date dos duros anos da cruzada albigense que se desenrola bem mais a Oeste, enquanto na região do Ródano reina o tempo da "paz dos legados", segundo as palavras de Marie-Humbert Vicaire[52]. Nosso manuscrito teria sido copiado, num dos casos, após 1235, e atestaria a vida relativamente longa

do *Opusculum*, ou teria surgido uns 20 anos mais cedo e ilustraria a importância do meio rodaniano na elaboração dos tratados anti-heréticos[53].

Os primeiros capítulos do *Opusculum* de Ermengardo são explicitamente antidualistas, como uma simples olhada no quadro dos *incipit* permite constatar (ver mais adiante o Quadro 2), e, de fato, a maioria dos capítulos são do mesmo tipo. No mais, nenhum capítulo tem relação com as polêmicas estudadas na primeira parte, nem com o *Contra Henricum*, nem com a *Summa* editada por Manselli, exceto, quando muito, o capítulo sobre o batismo. Já anunciei, por outro lado, que as duas polêmicas inéditas, contidas, uma num manuscrito de Madri, e a outra num manuscrito de Reims, têm capítulos em comum com a *Summa* e, no entanto, muitas relações com o *Opusculum* de Ermengardo, sobretudo aquela do manuscrito de Reims. De onde provêm esses dois novos dossiês anti-heréticos?

Considerar duas polêmicas inéditas (Madri 6911, Reims 495)

O *Opusculum contra hereticos* de Madri, que é na verdade um texto muito longo, ocupa a segunda metade de um manuscrito que forma um todo homogêneo, escrito pela mesma mão do começo ao fim: distinguem-se um comentário de Gregório Magno (49 fólios), dois sermões de Pedro, o Devorador (5 fólios), uma obra bastante longa não identificada da qual falta o fim, os três últimos fólios desaparecidos do caderno (9 fólios), o *Opusculum contra hereticos* que começa no início de um novo caderno (62 fólios) e, por fim, sem solução de continuidade, o início de um sermão sobre um versículo de Ezequiel[54]. O segundo sermão de Pedro, o Devorador (aluno de Pedro Lombardo antes de 1158, chanceler das escolas de 1168 a 1178, morto por volta de 1179), é sobre o Último Dia [*De adventu Domini*]; assim, lembra-se que o *Contra Henricum* está enquadrado no manuscrito de Nice por um texto sobre os 15 sinais anunciando a Vinda do Senhor e um sermão de Godofredo Babion sobre o mesmo tema. Mais significativo ainda é o fato de que a obra não identificada imediatamente precedente ao *Opusculum* evoca explicitamente a heresia. Antoine Dondaine o havia notado sugerindo que isso poderia

ser o prólogo, mas contentou-se em citar o excerto seguinte sem comentá-lo: "Porque os hereges, ainda que ensinem muitas coisas más, no entanto têm o costume de ensinar coisas boas, o que fazer? Devem-se deixar as boas por conta das más?"[55]. O autor do texto insiste. Apoiando-se no exemplo do guerreiro vencedor que introduz em sua casa uma bela jovem cativa e a toma por esposa, ele declara desejar introduzir em sua casa as sentenças retiradas dos livros dos hereges que lhe são úteis; o exemplo é tirado de Deuteronômio e comentado por São Jerônimo, mas num outro sentido[56]. O autor dessas páginas é também aquele do tratado? Ou ao menos da combinação de capítulos de diferentes procedências que deram origem ao tratado? E do trabalho original do capítulo sobre o juramento, como veremos mais adiante? Sabe-se que nos anos 1180 existia uma corrente favorável à pregação laica, inclusa aquela de inspiração valdense. Lembro que o *Liber Antiheresis* da Biblioteca de Madri é precedido pela profissão de fé de Valdo. Philippe Buc recentemente mostrou que um mestre como Pedro, o Cantor, que defendia a predicação laica, não via com um olhar desfavorável aqueles que ele chamava de *Lyonnais*[57]. E qual tradição explica que uma das recensões do *Adversus arnaldistas* prolongue a polêmica com uma defesa de certas proposições arnaldistas, entre outras aquela sobre a pregação?[58] O texto que precede imediatamente ao *Opusculum* do manuscrito de Madri — não confundir com aquele de Ermengardo — convida a nos voltarmos para os anos 1180-1190. Ele evoca um contexto polêmico que eu diria bastante sereno, aberto, anterior ao clima de rigor que se instala no extremo fim do século.

O manuscrito que contém a polêmica de Reims oferece um dossiê de outro gênero, inteiro e explicitamente consagrado à heresia, sem títulos ou alíneas, apenas dividido pelas iniciais alternadamente vermelhas e azuis. Antoine Dondaine nele distingue três conjuntos, que ele chama de ensaios inábeis (os quatro primeiros capítulos), o tratado polêmico propriamente dito (os 28 capítulos seguintes) e "adições" às quais ele dá títulos (os seis últimos capítulos)[59]. Entre as adições, a descrição da heresia dualista que teria inspirado Pedro de Vaux-de-Cernay no início de sua *História Albigense*, da qual falei mais acima, uma carta a respeito dos Pobres de Lyon do bispo de Plaisance, que teria sido escrita por volta de 1220, e a lista de uma centena de autoridades contraditórias com a qual o manuscrito termina. Esse encadeamento evoca o fim do *Antiheresis* de

Everardo de Béthune, que também termina com um capítulo sobre os *ensavates* (nome do qual se serve também Pedro de Vaux-de-Cernay para designar os valdenses), um catálogo dos hereges, uma refutação dos judeus e, enfim, 86 *quaestiones ad recipiendum tam hereticos quam iudeos*, como já destacou Marie-Humbert Vicaire[60]. O conjunto de Reims é uma simples cópia ou o escriba teria justaposto textos de diferentes fontes que tinha à mão, começando por um grupo de quatro capítulos unicamente dirigidos contra o dualismo, depois um grosso tratado integrando mais ou menos esses capítulos ao início, terminando por vários textos bem atuais? Esperamos a edição do texto para ir mais além.

Os outros manuscritos-dossiês

Temos concentrado a atenção sobre os dossiês polêmicos passíveis de serem relacionados à *Summa* editada por Raoul Manselli e, deste modo, ao *Contra Henricum*, ou seja, a dois tratados não contaminados pela obsessão dualista. Seria necessário passar à contraprova, examinar a que tipos de manuscritos pertencem os tratados de outro veio dualista, tão singular que Antoine Dondaine acreditou poder atribuir todos ao mesmo autor, Durant de Huesca, que teria redigido — eu o lembro — um primeiro *Liber Antiheresis* antes da rejeição a Valdo (uma recensão), um segundo *Liber Antiheresis* reformulado no momento de sua conversão (uma recensão), e o *Contra Manicheos* nos anos 1220 (duas recensões com importantes variações). A primeira recensão do *Liber Antiheresis*, seguida do comentário do apocalipse de Haimon de Auxerre, faz parte de um dossiê, como o *Opusculum* de Madri[61]. Mas o segundo *Liber* se apresenta muito diferente: ele forma sozinho um volume de pequeno formato, com letras de módulo inabitualmente grande, fácil de transportar e fácil de ler, que bem se imagina a serviço de um pregador. Quanto às duas versões do *Contra Manicheos*, que datariam de 1220-1222, elas se inserem nos dossiês que evocam um contexto escolar um pouco posterior. No manuscrito parisiense, homogêneo, o *Contra Manicheos* se insere entre um apocalipse glosado e um comentário anônimo do apocalipse. No manuscrito de Praga, ele faz parte de um magnífico dossiê polêmico sem dúvida constituído no tempo da Inquisição: ele é precedido efetivamente do *Contra Iudeos*,

de Pedro Alfonsi, e é seguido do *De fide catholica*, de Alano de Lille, e de três tratados italianos bem conhecidos datando dos primórdios da Inquisição, o *Contra Patarenos*, de Georgius, a *Summa contra hereticos*, de Prebostino de Cremona, e o *De erroribus Catharorum*, de Tiago de Capellis[62]. A tradição do *Liber contra Manicheos* parece ter sido conservada num outro universo intelectual que aquele das nossas polêmicas.

O conteúdo das polêmicas: sequências de capítulos recombinadas

Quadro 2

Títulos dos capítulos do *Contra hereticos*, Troyes 1068, fóls. 90-131

[1] *Contra heréticos qui dicunt et credunt mundum istum et omnia visibilia non a deo esse facta*
[2] *Contra hereticos qui duos deos esse affirmant, unum benignum et alium malignum*
[3] *Dicunt heretici de lege Moysi: legem Moysi qui veterem dicimus*
[4] *Item sunt quidam heretici qui Moysem magum asserunt*
[5] *Heretici secundum Tacianum hereticum qui matrimonium dampnabat*
[6] *Item Iohanem Babtismam non a bono angelo sed a demoniacho nuntiatum fuisse*
[7] *De incarnatione Christi sunt quidam heretici inter istos condomanam heresim sequentes*
[8] *De ecclesiasticorum institutionibus in Veteri Testamento legitur que Deus Moysi tabernaculum*
[9] *Sed quidam heretici ecclesiam manufactam et altaria que in sunt et sacramenta*
[10] *Item heretici improbant ecclesie cantum et laudes quos clerici de novo et veteri testamento*
[11] *Postquam de domo domini que est ecclesie [ ] de sacramento corporis et sanguinis*
[12] *Postquam expedivimus licet indigni de corporis et sanguinis, de baptismo Jesus Christi*
[13] *Diximus de sacramento baptismi quod est prima tabula post naufragium*
[14] *Post tractatum penitencie sequitur de manuum impositione quod heretici [] consolamentum*
[15] *Omnium hereticorum est fides quod nullus preter suum consolamentum receptum si carnem*
[16] *Postquam diximus de ciborum comestione, dicamus de mortuorum resurrectione*
[17] *Contra quorumdam hereticorum perversam opinionem qui asserunt sanctos et eorum orationes*
[18] *De juramento agemus, et quid iuramentum licitum et quid illicitum autentice de thesauros*
[19] *Explanatis ad evidentiam supra dictorum que sufficere debent capitulis, de occisione agamus*
[20] *Ad confutandum pravitatem hereticam de rasura capitis fidelium*
[21] *De erroribus valdensium : de valdensibus, volumus dicere tibi veritatem in quibus omnes concordant*

Quadro 3

Composição e *incipit* do dossiê anti-herético de Reims 495, fóls. 86-145

[1] *Sunt quidam heritici qui dicunt et credunt duos esse deos, unum omnipotentem*
[2] *Heretici credunt et dicunt mundum istum et omnia que in celo sunt, videlicet celum*
[3] *Hoc quidem heretici dicunt duos esse deos unum benignum*
[4] *Dicunt heretici legem Moysi quam veter em dicimus ab omnipotenti Deo non esse datam sed*

[1] *Heretici dicunt et credunt mundum istum et omnia qui in eo sunt et videntur*
[2] *Hoc quidem heretici dicunt duos esse deos, unum omnipotentem et alium malignum*
[3] *Sicut heretici legem Moysi quam veterem dicimus*
[4] *Item quidam heretici qui Moysi magum fuisse asserunt*
[5] *Sunt heretici secundum Tacianum hereticum qui matrimonium dampnabat*
[6] *Item Iohanem Baptistam non a bono angelo sed a demoniaco nunciatum fuisse*
[7] *De incarnatione Christi <sunt> quidam heretici qui dicunt Christum non ex muliere natum*
[8] *Item contra hereticos qui Christum non credunt passum, nec fuisse mortuum*
[9] *Contra hereticos qui non credunt Christum resurrexissse a mortuis, Marchus in evangelio*
[10] *Sunt quidam hereticorum qui non credunt quod Christus manducasset, nec bibisset*
[11] *Post passionem vero suam testatur Lucas in evangelio cum coram discipulis suis*
[12] *De ecclesiasticorum institutionibus in Veteri Testamento legitur*
[13] *Item heretice improbant ecclesie cantum et laudes quas clerici de Novo et Veteri*
[14] *Postquam de domo Domini que est ecclesia [] de sacramento coporis et sanguinis Christi*
[15] *Postquam de sacramento corporis et sanguinis Christi [] de sacramento baptismatis.*
[16] *Diximus de sacramento baptismi quod est prima tabula post naufragium [] penitentia*
[17] *Post tractatum penitentie, sequitur de manuum imposicione [] consolamentum vocant*
[18] *Omnium hereticorum est fides quod nullus post suum consolamentum receptum si carnem*
[19] *Postquam diximus de ciborum comestione, dicamus de mortuorum resurrectione*
[20] *Quoniam inter cetera ecclesie ornamenta infelix hereticus turibolo detrahit*
[21] *Ad confutandam hereticam pravitatem de rasura capitis fidelium improperium Christi*
[22] *De signo crucis cui contradicit hereticus*
[23] *Contra quorumdam hereticorum perversam opinionem qui asserunt sanctos et eorum*
[24] *De iuramento agamus. Et quod iuramentum licitum et quod illicitum autentice de tesauro*
[25] *Explanatis ad evidenciam supradictorum que sufficere debent capitulis, de occisione*
[26] *Quicumque per inhobedientie culpam*
[27] *Quoniam sine missione in ministerium sue predicationis heretice pravitatis assertores*
[28] *Quod sacerdotes huius temporis potestatem ligandi atque heretice soluendi*

[1] *In actibus apostolorum*
[2] *Universitas hereticorum qui sunt in partibus nostris, in Narbonensis, videlicet Biterensi*
[3] *Columpnis immobilibus quas verus Salomon in templo suo edificare curavit, Dei gratia gratia sancte matris ecclesie rectoribus, A<rdisius> eadem gratia Pla<centine> ecclesie humilis*
[4] *Audi, heretice qui non credis Christi nativitatem, qui dicit de ea Ysaias propheta*
[5] *Invenitur in libris Augustini et Isidori LXX et due hereses esse, quorum una est ista : Simo Magus*
[6] *Dicit duos fuisse demoniacos illos quos creavit Iesus in regione Genesaret et demonia misit in porcos, contradicit: unum tantum modo fuisse cui nomen erat legio.*

Quadro 4

Composição do *Opusculum* de Madri 6911, fóls. 62-122, Prólogo, rubricas e *incipit*

Incipit opusculum contra hereticos et eorum errores.

Veteris ac nove testimoniis et probatissimis rationibus aggrediamur falsitates et erroris assertores et fidei catholice perversores. Et quoniam adhoc nichil de nobis thesaurus suum thesaurius salutis, referit archana scripturarum clavis David, scilicet Christus qui aperit et nemo claudit. Claudit nemo aperit, ipse est enim pater familias qui profert de thesauro suo nova et vetera.

[1] *De coniugio. Quia inter ceteros sue perversitatis errores dicit hereticus coniugalem copulam non esse bonam*

[2] *Quod lex vetus sit accipienda et quod idem Deus scilicet verus, omnium creator fuerit, dator veteris et nove, amen, amen. Postquam de sacramento coniugii non quantum potuimus, sed quod sufficere debeat contra falsum, dogma hereticorum explanavimus, de lege veteri et dictis prophetarum quibus inproperat hereticus agamus, et quod verus Deus legem mosaicam dederit*

[3] *De iuramento. Ostenso certissimis auctoritatibus quod lex vetus integraliter sit accipienda, quod licet convictus nullatenus credit hereticus, de iuramento agamus*

[4] *Explanatis ad evidentiam supradictorum que sufficere debent capitulis de occisione agamus*

[5] *Quod materialis domus Dei lignea vel lapidea sit et debeat dici ecclesia. Quoniam infelix hereticus veritati contradicens falsis dogmatibus suis ecclesiam sanctam Dei pervertere et destruere conatur et asserit materiales domos Dei non esse nec posse dici ecclesias*

[6] *Sacramento corporis et sanguinis Christi. Postquam de domo Domini que est ecclesia aliqua et non omnia que nobis occurunt veteris et nove legis perstruiximus testimonia de sacramento corporis*

[7] *De baptismo. Postquam de sacramento corporis et sanguinis aliquid Christi diximus et si non satis perspicue ignorantia incubente, dicendum est de sacramento baptismatis. Sed quia sacramentum circoncisionis prefiguravit*

[8] *De penitencia. Diximus de sacramento baptismi qui est prima tabula prius naufragii*

[9] *De orationibus sanctorum. Contra quorumdam hereticorum perversam opinionem qui asserunt sanctos et eorum orationes*

[10] *De resurrectione corporum. Quoniam inter hereticos presentis temporis videmus pullulare*

[11] De *turibolo. Quoniam inter cetera ecclesie ornamenta infelix hereticus turibolo detrahit*

[12] *De rasura capitis. Ad confutandam hereticam pravitatem de rasura capitis fidelium*

[13] De *signo crucis. De signo crucis cui contradicit hereticus. Quante auctoritates in veteri*

[14] *De cibis ad usum humanum procreatis. Contra perversorum hereticorum infestationem*

[15] *De potestate ligandi atque solvendi. Quoniam dignitati sacerdocii nostri temporis*

[16] De *facultatibus pontificum. Item o insane et insanium insanior*

[17] De *indumentis sacerdotalibus. De indumentis sacerdotalibus et anulo et mitra et virga*

[18] De *crismate et oleo. Nunc ad aliud transferamus : dicis heretice non esse preceptum*

[19] *<Q>uicumque per inhobediencie culpam. A gaudiis perhennibus nos exules conspicimus obediencie bonum nobis esse necessarium dinoscamus, unde infelix*

[20] *<Q>uoniam sine missione in ministerio sue predicationis heretice pravitatis assertores*

[21] *Tot et tantis auctoritatibus devictus respicere heretice infidelitatis spiritu agitatus, in modernos ecclesie doctores*

O estudo dos títulos ou dos *incipit* na ausência de títulos (ver os Quadros 2, 3 e 4 acima) permite distinguir sequências de capítulos significativos no interior de cada tratado, sem esquecer que certas similitudes são enganosas. A edição em curso dos tratados de Madri e Reims, e a reedição do *Opusculum* de Ermengardo segundo a recensão do manuscrito de Troyes permitirão uma análise comparada aprofundada, e eu não gostaria aqui de invadir um campo de pesquisas já amplamente desbravado por uma equipe de três jovens pesquisadores[63]. Eu me contentarei com três exemplos para mostrar o interesse de uma análise comparada e algumas pistas de pesquisa.

1. O capítulo sobre o casamento dá uma primeira chave de análise bastante cômoda, porque permite distinguir o nascimento da orientação antidualista e porque sua posição nos tratados é notável. Nós já sabemos como o monge Guilherme não se deu ao trabalho de nele se deter e como o autor da *Summa* nele não se aprofundou exageradamente. No entanto, o escriba do manuscrito de Paris havia copiado na sequência da *Summa* o início do *Opusculum contra hereticos* do manuscrito de Madri, quer dizer, precisamente o início do capítulo sobre o casamento, eliminando a propósito o que teria em comum com o capítulo sobre o casamento já copiado. Esse capítulo, de fato, o primeiro do *Opusculum* após um prólogo muito breve, abre num espírito completamente diferente daquele da *Summa*, porque sua proposta é fazer a defesa do laço conjugal carnal contra o herético — *dicit hereticus coniugalem copulam non esse bonam*. O tratado inicia com uma defesa do mundo carnal criado por Deus, e ataca o dualismo. Mas esse começo dá o tom geral da obra? O autor retorna em seguida às considerações da *Summa* sobre as três instituições do casamento, as três causas e os três benefícios. Mas no capítulo seguinte, sobre a lei do Antigo Testamento, ele retoma a acusação dualista. Assim, o polemista começa sua construção por uma discussão sobre o bem e o mal, um tema no entanto sobre o qual ele não me parece retornar.

O que é, eu diria, uma contribuição modesta ao tema antidualista no *Opusculum* de Madri é muito mais consequente nos dois outros tratados de Reims e Troyes, cujo ataque se volta explicitamente contra o dualismo, como se pode constatar pelos títulos e *incipit* perfeitamente eloquentes dos 11 primeiros capítulos do tratado de Reims e dos 7 primeiros capítulos do tratado de Ermengardo. Por conta disso, o capítulo sobre o casamento não

está localizado no topo, mas no meio da sequência, e, algo relevante, toda a parte comum à *Summa*, sobre a instituição do casamento, desapareceu.

2. Outra sequência bem interessante é formada pelos dois capítulos sobre o juramento e o homicídio, que sempre são contíguos. Eles não se encontram ainda na *Summa* editada por Raoul Manselli; eles aparecem no *Opusculum* de Madri, no qual são colocados após os capítulos sobre o casamento e a antiga lei (capítulos 3 e 4). O capítulo sobre o juramento contrasta completamente por seu aspecto exterior: as linhas se apertam no alto e no fim da página para conter mais; as margens são parcialmente preenchidas com comentários tanto em letras vermelhas quanto em letras pretas; os títulos se multiplicam; as grandes iniciais também; e é o único lugar no manuscrito em que elas são alternadamente vermelhas com verde em filigrana, e verdes com vermelho em filigrana. De fato, o autor retoma textualmente Pedro Lombardo, amplamente citado, a propósito, na maior parte dos capítulos importantes do *Opusculum*[64].

Mas nos outros tratados, a sequência é deslocada para o fim (capítulos 24 e 25 do tratado de Reims, 18 e 19 do tratado de Ermengardo), e o capítulo sobre o juramento é diferente, mais breve. Os textos são a partir daí idênticos. Muito provavelmente, a versão do *Opusculum* de Madri é anterior. A sequência teve sua própria fortuna. A profissão de fé imposta a Durand de Huesca por Inocêncio III compreende um artigo sobre o juramento e outro sobre o homicídio, como destacou Christine Thouzelier[65]. A sequência é recopiada no fim da segunda versão do *Liber Antiheresis*, como se os dois capítulos tivessem sido acrescentados, pois eles não são mencionados no índice copiado no início: Christine Thouzelier daí tirou um argumento a mais para identificar Ermengardo, que os cita da mesma forma, a Ermengardo de Béziers, convertido com Durand de Huesca.

3. Outra sequência, bem distinta também no *Opusculum* de Madri, deve ser posta em relação com o valdeísmo. Trata-se desta vez de dois capítulos sobre a obediência e a missão. Seus *incipit* correspondem exatamente àqueles da *Summa* editada por Raoul Manselli. Mas lembre-se que a *Summa* começa por esses capítulos; quando ao contrário, é por eles que o *Opusculum* de Madri se encerra, onde eles são bem mais desenvolvidos[66]. Mas as rubricas não foram executadas, apesar de o espaço em branco apropriado estar evidente, sinal talvez de que elas foram negligenciadas. Reims 495 acrescenta também os dois capítulos sobre a

obediência e a missão, mas os faz seguir por um outro capítulo, cujo título também vem da *Summa* e mesmo do *Contra Henricum*, o *De potestade ligandi et solvendi*, último capítulo do tratado polêmico propriamente dito. Quanto ao *Opusculum Ermengardi*, ele não compreende nenhum dos capítulos antivaldenses, mas nós sabemos que no manuscrito de Troyes ele é prolongado por uma descrição dos erros valdenses e que no manuscrito de Bruxelas ele é precedido pelo *Contra valdenses* de Bernardo de Fontcaude. As polêmicas contidas nos manuscritos de Paris, Madri, Reims e Troyes dão a impressão de que os capítulos concernentes aos valdenses são acréscimos posteriores, no início ou no fim da cópia.

Conclusão

Os autores dessas polêmicas possuíam cada um sua ótica. Eles tinham à sua disposição capítulos de origens muito variadas, que eles combinavam e às vezes modificavam. Com a edição do *Opusculum* de Madri e do tratado de Reims, será possível pôr em evidência a feitura e a condução próprias a cada capítulo, e por isso mesmo, em certa medida, historicizá-los. Encerramos sobre esta grande dificuldade, a de datar esses dossiês, evocando o recente estudo de Grado Merlo sobre a consciência histórica da presença e da derrota herética que aparece nas cidades da Itália do Norte em 1233, no momento da criação dos tribunais de Inquisição. No momento do movimento de Aleluia, quando a pregação mendicante conquista espíritos antes hesitantes e quando são canonizados Domingos de Caleruega e Antônio de Pádua, essa consciência impregna o tratado de Salvo Burci, cuidadosamente datado de 1235 por um autor atento à cronologia, que lhe permitia mostrar o quanto as igrejas heréticas eram recentes e como elas estavam devastadas pela desunião, fossem elas valdenses ou cátaras, argumento determinante que teria feito estremecer "uma centena de milhar de pessoas" em favor de Roma[67]. Nossas polêmicas não fazem nenhuma alusão, nem a lugares, nem a personagens, exceto a primeira de todas, aquela de Nice, que põe em cena o próprio Henrique. Elas são a-históricas. Entretanto, dois manuscritos as apresentam juntamente com textos que fazem referência, se não a datas, ao menos a personagens e a lugares, na Provença ocidental e sobretudo na região do Baixo-Ródano, e

na província de Narbona. Falo do texto sobre os valdenses do final do manuscrito de Troyes e das duas obras do manuscrito de Reims, uma sobre os valdenses e a outra sobre os albigenses. Sem querer forçar muito a comparação, parece-me que podemos nos fundamentar nas observações de Grado G. Merlo para dizer que se as polêmicas que tratam da heresia em geral e que circulam por volta de 1190-1200 começam a ser postas numa perspectiva histórica por volta de 1230, é a cruzada albigense que está em causa.

Anexo
Os prólogos

Nice, Biblioteca Municipal, ms. 3

GUILELMUS MONACHI[68] *Contra Henricum scismaticum et hereticum. Iniquitates sue capiunt impium et funibus peccatorum suorum constringitur*[69]*. Reuelatur enim, inquid apostolus, ira Dei de celo super impietatem hominis et iniusticiam qui ueritatem Dei in iniusticiam detinet*[70]*. Qui enim Deum cognoscunt, sed non sicut Deum glorificant aut gracias agunt, euanescunt in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum*[71]*. A consequentibus que apostolus enumerat, quia non probant Dominum habere in noticiam, traduntur in reprobum sensum ut faciant ea que non conueniunt*[72]*. Ex quibus uerbis apostolicis colligitur, immo patenter ostenditur, peccatum alterius peccati causam esse et peccati penam esse peccatum. Qui igitur, "ab infantia sacris litteris eruditus" per <gradus> sacrorum ordinum a Christo descendencium, usque ad sacerdocii uenerabile culmen conscendit, si turpiter atque flagiciose et per hoc indigne uerum dominicum corpus comederit, peccatis suis exigentibus in apostasiam et heresim et peccatum pro quo orare non licet, multociens incidit. Hoc est impietas que te Henrice scismaticum et hereticum fecit. Abeunte*[73] *enim litterarum scientiam quam tibi, sicut dicitur, it<er>ato contra sanctorum <patrum> statuta sacramento, illicite usurpasti, et religioso monachali habitu deposito quem tibi, sicut exitus ostendit, simulate assumpsisti, pacem ecclesie conturbas et eius diuidis unitatem.*

Paris, Biblioteca Nacional, lat. 3371

Incipit summa contra hereticos. Discedens a uestra decenti presentia usque deueni ubi maximum certamen cum heretico heresiarcha habui. Cuius disputationis seriem uestre prudentie scribere curaui quatenus, si forte ad partes uestras illa bestia descenderit, multis rationibus et argumentis de heresi conuictum sciatis et a liminibus uestre ecclesie constanter arceatis. Aggredior igitur hominem in his uerbis: "Quero a te cuius obedientia predicas aut quis ad hoc officium te misit et quas scripturas recipis, qui tam nefaria et nostre fidei contraria capitula ponis". Et ille: "si de obedientia queris, Deo non homini me obedire confiteor. Obediendum est enim magis Deo quam hominibus[74]*. Si de missione queris, ille me misit qui dixit: Ite, docete omnes gentes*[75]*. Ille idem iniunxit officium qui dixit: Diliges proximum tuum sicut te ipsum*[76]*. Scripturas autem noui testamenti recipio, ex quibus premissa capitula probo et defendo. Ieronimum autem et Augustinum atque aliorum doctorum, ne de his mihi aliquid obitias, satis concedo, sed non ad salutem".*

Notas

1 Guilherme de Tiro, *Chronique*, livro 10, cap. 3. Ed. R. B. C. Huygens. *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, 63 A, pp. 867-8. Guilherme de Tiro começa a escrever por volta de 1170 e para em 1183. O tom bastante pessoal da anedota me leva a nela ver mais um eco de discussões reais do que uma reminiscência erudita, mesmo que não se tenha dúvida sobre a vasta cultura de Guilherme de Tiro — ele passou 20 anos estudando, sobretudo em Paris e Bolonha, e frequentou os maiores mestres, de 1145 a 1165 (cf. R. C. Schwinger, *Kreuzzugsideologie und Toleranz, Studien zu Wilhem Von Tyrus*. Stuttgart, 1977, que analisa o diálogo e o remete a João Damasceno e a Anselmo de Canterbury, pp. 54-64).

2 Nós nos interessaremos principalmente pelos tratados contidos nos manuscritos seguintes (produzidos entre o final do século XII e o século XIII):
Bruxelas, Bibl. Roy, 3961-3, fóls. 107-18, *Opusculum Ermengaudi*. In *P.L.* 204, col. 1235-72.
Madri, Bibl. Nat., 6911, fóls. 62-122, *Opusculum contra hereticos*, inédit.
Nice, Bibl. Mun., 3, fóls. 136v-143v, *Contra Henricum*, inédit.
Paris, Bibl. Nat., lat. 3371, fóls. 1a-4a, *Summa Contra hereticos*, ed. Manselli (cf. n. 7).
Reims, Bibl. Mun., 495, fóls. 86-145, inédit.
Sevilha, Bibl. Colombina, 7.6.6, fóls. 59rb-64vb, inédit.
Troyes, Bibl. Mun., 1068, fóls. 115-30, *Contra hereticos*, inédit.

3 Ch. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin Du XII^e et au début du XIII^e siècle*. Paris: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris, 1965.

4 Ver C. Douais, *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII^e siècle*. Paris, 1896; e L. Light, "The new thirteenth-century Bible and the challenge of heresy". In *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, 18, 1987, pp. 275-88.

5 Paris, Biblioteca Nacional, lat. 3371, fól. 1a, em letras vermelhas: *Incipit capitula*, tabela dos 12 capítulos, *Incipit Summa Contra hereticos.*

6 Nice 3, meio do fól. 136v, título rubricado: *Guilelmus Monachus, Contra Henricum hereticum et schismaticum* (ver o fac-símile da capa). O texto havia sido assinalado em 1940 por M. Esposito, que não estabelecera relação com Paris 3371, que ele parecia não conhecer: *Sur quelques écrits concernant les hérétiques aux XII^e et XIII^e siècles,*

I. Traité contre Henri l'hérétique. In *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XXXVI, 1940, pp. 143-61.

7 R. Manselli, "Il monaco Enrico e la sua eresia". In *Bull. dell'Istituto Storico Italiano per Il Medio Evo*, 65, 1954, pp. 1-43.

8 A. Dondaine, "Aux origines du Valdéisme: une profession de foi de Valdès". In *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. XVI, 1946, pp. 191-235; "Durand de Huesca et la polémique anti-cathare". In *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. XXIV, 1959, pp. 228-76. O autor encadeia as polêmicas na seguinte ordem: 1) Paris 3371; 2) Madri 6911, integrando Paris 3371; 3) Reims 495, integrando Madri 6911; 4) Bruxelas 3961-3, integrando, em parte, Reims 495.

9 *P.L.*, 182, col. 434, *epistola* 241.

10 Nice 3, fól. 138v: *de primo tue nefande doctrine capitolio (sic), quantum ad te pertinet satis responsum esse existimo.*

11 O título da recensão contida no manuscrito de Sevilha difere ligeiramente: *Incipiunt capitula in libro contra hereticos et scismaticos.*

12 W. L. Wakefield e A. P. Evans, *Heresies of the Middle Ages, translated with notes.* Columbia Univ. Press, 1969. É verdade que o autor apenas consultou as reproduções fotográficas.

13 Ver no final do capítulo a edição dos dois prólogos.

14 Bernard de Fontcaude, *Contra Valdenses*, *P.L.*, 204, col. 793-840: o autor, o primeiro abade premonstratense de Fontcaude (próximo a Béziers), morto em 1193, relata uma controvérsia entre os valdenses e o arcebispo de Narbona datando de 1189. Alano de Lille, *De fide catholica contra hereticos* ou *Summa quadripartita, liber secundus contra valdenses*, capítulo 1: *Quibus auctoritatibus et rationibus probatur quod nullus debeat praedicare, nisi sit a maiore praelato missus*; capítulo 2: *Quibus auctoritatibus et rationibus, dicunt neminem debere alicui obeire nisi Deo*; capítulo 3: *Solutio praemissorum et quod Deo et hominibus obediendum est* (*P.L.*, 210, col. 378-81). Ver também a defesa da pregação laica por Pedro, o Cantor, que evoca de maneira não desfavorável aqueles que ele chama de *Lyonnais* (cf. P. Buc, "*Vox clamantis in deserto*? Pierre le Chantre et la prédication laïque". In *Mabillon, nouvelle* série, 4 (t. 65), 1993, pp. 5-47).

15 Nice 3, alto do fólio 143v, *In hac tam patenti et manifesta omnibus heresi tua, quid respondeam? inopem me copia fecit.*

16 Paris 3371, fól. 4a: *Et utinam confundantur qui nos conturbant. Portabit enim iuditium quicumque est ille. Serpit enim ut cancer predicatio tua et furtiva est. Unde magis places hominibus turbe maledicte, que non novit legem. Aque enim furtive dulciores sunt et panis absconditus suavior et favus distillans labia meretricis, idest heretici, et nitidius oleo guttur eius. Novissima autem illius amara quase absinthium et acuta sicut gladius biceps, scorpio nequam, minister Antichristi, in te misterium iam operatur etiam sue iniquitatis ut qui tenet, nunc teneat, donec de medio fiat, et quia sic necesse est esse ut qui probati sunt manfesti fiant, tuam pessimam doctrinam effugio et, ut iam dixi, iuditio illius, in cuius spiritu interficietur impius, te relinquo.*

17 Nice 3, fól. 140v: *Quod in quarto capitulo scripsisti coniugium non debet separati nisi fornicationis.*

18 Paris 3371, fól. 2d: *Respice igitur si potes et ad sacramentum coniugii, in quo tu erras.*

19 Sobre o conteúdo desse capítulo, ver D. Iogna-Prat, capítulo 4, e M. Lauwers, capítulo 6 deste volume.

20 Ver D. Iogna-Prat, capítulo 4 deste volume.

21 Ver a análise das mãos feita no Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.

22 *De XV signis*, *P.L.*, 145, col. 842 (Pedro Damiano); *Opusculum LIX, de novissimis et antechristo, cap. IV*; *P.L.*, 94, col. 555 (Pseudo-Beda); *Opus imperfectum in Matheum, homilia XLIX*; *PG*, 56, col. 198 (João Crisóstomo); a passagem atribuída a Agostinho não pôde ser identificada.

23 Godofredo Babion, *P.L.*, 171, *Sermo* 62 (sob o nome de Hildeberto de Lavardin): "De adventu Domini, Surge qui dormis et exurge a mortuis". Ver J.-P. Bonnes, "Un des plus grands prédicateurs du XII[e] siècle, Geoffroy du Loroux dit Geoffroy Babion". In *Revue Bénédictine*, t. 56, pp. 174-215. Ver também J.-H. Foulon, "Le clerc et son image dans la prédication synodale de Geoffroy Babion archevêque de Bordeaux (1136-1158)". In *Le clerc séculier au Moyen Âge*, XXII[e] Congrès de la S.H.M.E.S. (Amiens, jun. de 1991). Paris: Publications de la Sorbonne, 1993, pp. 45-60.

24 Visto o interesse do conjunto do manuscrito de Nice, parece-nos desejável empreender novas pesquisas sobre a coleção de textos que nele se encontram reunidos.

25 J. Albanes, *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, t. XIV. Paris, 1890; cf. a introdução.

26 Agradeço a L. Ripart, que me apontou que a carta se encontrava na correspondência de Bernardo de Claraval a partir da qual ela é sempre citada (*P.L.*, 182, col. 160). Migne data a carta de cerca de 1136, por causa de Aimerico (Nice 3: Haimericus), nome do chanceler apostólico ao qual ela é endereçada.

27 Cf. P. M. Y. Congar, "Henri de Marcy, abbé de Claraval, cardinal évêque d'Albano et légat pontifical". In *Studia Anselmiana*, nº 43, 1958. Sobre as ligações entre os abades cistercienses, R. Kauffmann, *La lettre de Raymond V au chapitre général de Cîteaux (1177), contribuition à l'étude des sources sur l'hérésie dans Le Midi de la Gaule*. Nice: Mémoire de maîtrise, 1994, e, neste volume, J.-L. Biget, capítulo 8.

28 Cf. A. Bondéelle-Souchier, *Bibliothèques cisterciennes dans la France médiévale, Répertoire des abbayes d'hommes*. Paris: Ed. CNRS, 1997.

29 Cf. Claire Enjalran, *Mémoire de DEA*, Nice, 1997.

30 Pedro de Blois, nascido por volta de 1130-1135, morto em 1211 ou 1212, durante mais de 30 anos a serviço da Corte, ele próprio constituiu uma primeira coleção de suas cartas em 1183 a pedido do rei. O muito famoso *Compendium in Job* foi composto a pedido do rei por volta de 1175 (ver o artigo de G. Tyl-Labory sobre Pedro de Blois no *Dictionnaire des Lettres Françaises*. Le Moyen Age. Paris: Fayard, 1992. Edição revista e atualizada sob a direção de G. Hasenohr e M. Zink.

[31] Sevilha 7.6.6., fóls. 68va-72vb, *Incipit: primus abusionis gradus est si sine operibus bonis et praedicator fuerit*; ver a Ed. S. Hellmann, *Pseudo-Cyprianus, de XII abusivis saeculi*. Leipzig, 1909.

[32] Sevilha 7.6.6., fóls. 73ra-115vb: *Liber magistri Alani contra catharos et contra vualdenses et contra iudeos et paganos*. Sobre a data, ver n. 44.

[33] A. H. Bradero, "Henri de Lausanne, un réformateur devenu hérétique". In *Pascua Mediaevalia*. Studis voor Prof. Dr. J. M. De Smet, *Mediaevalia Lovaniensia*, series I / *Studia* X, 1983, pp. 103-23. Sobre a pregação do *Wanderprediger* no início do século XII, seria anacrônico considerá-la anti-hierárquica; ela é realizada por letrados mesmo quando há "usurpação de palavra"; ver P. Henriet, "*Verbum Dei Disseminando*: la parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XI^{e}-XII^{e} siècles)". In *La parole du prédicateur*. Estudos reunidos por R. M. Dessi e M. Lauwers. Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, vol. 1, 1997, pp. 153-85.

[34] Parece inverossímil que o monge Guilherme, autor do *Contra Henricum*, possa ser Guilherme, abade de Saint-Thierry.

[35] Ver as referências na n. 2.

[36] Madri, Biblioteca Nacional, 1114, primeira versão do *Liber Antiheresis* precedida de uma profissão de fé católica de Valdo, copiada pela mesma mão. Paris, BN, lat. 13446, segunda versão: Ed. K. V. Selge, *Die ersten Waldenser mit Edition des Liber antiheresis des Durandus Von Osca*. Berlim, 1967.

[37] Paris, Biblioteca Nacional, lat. 689: primeira versão que se interrompe no início do quinto capítulo, que o endereçamento a cinco cardeais permite datar, e índice de 34 capítulos, Ed. F. Stegmuller, "Der Liber contra Manicheos". In *Mélanges offerts à Etienne Gilson*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies; Paris: Vrin, 1959; Praga: Biblioteca Capitular, 527, segunda versão que compreende apenas o primeiro livro (dedicatória dos Pobres Católicos a apenas um cardeal, índice dos 21 capítulos do primeiro livro, organizado de forma diversa da primeira versão). Ver *Une somme anti-cathare, le Liber Contra Manicheos de Durand de Huesca, texte inédit publié et annoté* por C. Thouzelier. Lovaina: Université catholique, 1964, oriundo da colação dos manuscritos de Paris e Praga.

[38] Cf. J. Van Den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, t. 3. Bruxelas, 1903, p. 9, 3961-3: *Incipit opusculum Ermengaudi hic condam heresiarcha fuit contra hereticos*.

[39] Guilherme de Puylaurens, *Chronique*, texto editado, traduzido e comentado por J. Duvernoy. Paris: Ed. du CNRS, 1976: *ut audivi, in quibus Durandus de Osca fuit prior, et composuit contra hereticos quedam scripta. Et hi quidem in quadam parte Cathalonie annis pluribus sic vixerunt, sed paulatim postea defecerunt*.

[40] A. Cazanave, "Bien et mal dans un mythe cathare languedocien". In *Miscellanea Mediaevalia, Die Mächte des Guten und Bösen*, 1977, pp. 344-87; "Langage catholique et discours cathare: les écoles de Montpellier". In *L'art des confins, Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*. P.U.F, 1985, pp. 137-52; "Hérésie et société". In *Heresis*, 1989, n^{os} 13-4, pp. 7-61; "Déviations scripturaires et mouvements sociaux: le Languedoc médiéval". In *Crises et reformes dans l'Église de la reforme grégorienne*

à la préréforme, actes du 115^{e} congrès des sociétés savantes. Avignon, 1990, ed. 1991, pp. 117-34.

[41] A. Doudaine, "Écrits de la 'petite école' porrétaine". Conferência Albert-le-Grand, 1962. Ademar de Saint-Ruf é também autor de um tratado sobre a Trindade.

[42] Cf. CL. Duhamel-Amado, "Du groupe aristocratique au lignage. Parenté, familles et patrimoines dans les vicomtés de Béziers et d'Agde du X^{e} au milieu du XII^{e} siècle". Tese de doutorado. Université Paris I, 1995.

[43] Cf. *P.L.*, 178, col. 1824-46. *Ad opera Petri Abelardi, Liber adversus hereses*, segundo escreve o editor, um "velho manuscrito de Francisco d'Amboise" (que teria talvez como fonte o próprio manuscrito de Bruxelas).

[44] *De fide catholica contra hereticos* ou *Summa quadripartita*, de Alano de Lille, última obra do mestre parisiense, morto em 1203 num mosteiro cisterciense, é dedicada a Guilherme de Montpellier, e foi escrita o mais tardar em 1202, sabendo que Alano de Lille poderia ter chegado a Montpellier nos anos 1180, mas que Guilherme de Montpellier, morto em 1202, só manifesta seu interesse pela luta anti-herética com o aparecimento de Inocêncio III, por razões claramente políticas (cf. M. Zerner, "Questions sur la naissance de l'affaire albigeoise". In *Georges Duby*, sob a responsabilidade de C. Duhamel-Amado e G. Lobrichon. *Bibliothèque du Moyen Age* 6, De Boeck-Université, 1996, pp. 427-44.

[45] O *Antiheresis* foi publicado sob o falso título de *Liber contra Waldenses*, por J. Gretser, em *Trias scriptorum adversus Waldensium sectam*, Ingolstadt, 1614, reeditado por Marg. de la Bigne em *Bibliotheca Patrum*, 4^{a} ed. Paris, 1624, t. IV a, e em *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXIV. Ver a notícia do *D.H.G.E.*

[46] Ver o *D.H.G.E.*, que cita esta frase: *Ne simus nominales in hoc sed potius porretani*, e, no entanto, o título do capítulo 24 é: *Quod scripture debent spiritualiter intelligi, non ad litteram*.

[47] Ver n. 14.

[48] Cf. *La bibliothèque de l'abbaye de Claraval du XII^{e} au XVIII^{e} s*, I. Catálogos e repertórios publicados por A. Vernet com a colaboração de J.-F. Genest e do IRHT. Agradeço a J.-P. Bouhot (seção latina) por ter-me comunicado a nota que preparou. O manuscrito é composto de duas partes independentes, do ponto de vista da inserção do texto na página e da decoração das iniciais, o *Contra hereticos* se encontrando no início da segunda. Parte I. Iniciais não decoradas: fóls. 1-110v, comentários sobre os 12 pequenos profetas; fóls. 110v-113r, *notanda*. Parte II. Iniciais decoradas ornadas de filigrana e pintadas (azul, vermelho): fóls. 115-130v, dois cadernos, a parte de baixo da última coluna está em branco, *Contra hereticos*: fóls. 131-232, sermões anônimos; fól. 234, três textos, o último se intitula *De triplici adventu*; no mesmo fól. 234: *ex-libris* "Liber sancte Marie Clarevallis", escrita do século XIII.

[49] Agradeço também a P. Stirnemann, codicólogo da mesma seção, que gentilmente olhou junto comigo os microfilmes do manuscrito de Troyes. A primeira inicial (o "C" do *Contra hereticos*), pintada em verde, azul e amarelo sobre fundo roxo, é italianizante, e as iniciais do conjunto ornadas em filigrana e pintadas (azul, vermelho), misturando elementos italianos e franceses.

[50] Troyes 1068, fól. 130r (a partir da linha 14)/v, *De erroribus Valdensium*. Ed. G. Gonnet. *Waldensia*. In *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 33, 1953, pp. 252-4, comentado por R. Manselli, "Ermenegaudi, il *Contra Waldensis* ed Il nuovo capitolo sui Vandesi". In *Bull. dell'Istituto Storico italiano per Il Medio Evo*, 67. Roma, 1955, pp. 253-64.

[51] G. Giordanengo, "Hérétiques et juristes (juin 1235)". In *Avignon au Moyen Age, textes et documents*, I.R.E.B.M.A. et al., t. 1, Archives du Sud, Ed. Aubanel, 1988, t. 1, pp. 53-7, e t. 2, Publication de la Faculté des Lettres d'Avignon, pp. 25-6, para o texto latino.

[52] M. H. Vicaire, "'L'affaire de la paix et de foi' du Midi de la France (1203-1215)". In *Cahiers de Fanjeaux 4, Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle*. Toulouse: Privat, 1969, pp. 102-27.

[53] Jacques Chiffoleau, que chamou minha atenção para a imagem negativa do imperador atribuída aos valdenses (*Dicunt de meretrice illa da qua in apocalipsi fit mentio, quod ipsa significat dominum papam et draconem significat dicunt imperatorem romanum*), pende fortemente para uma datação tardia, que não me convence inteiramente.

[54] Cf. a nota do catálogo da Biblioteca Nacional de Madri: MS. 6911 (194x136), 122 fól.; 1-48, Gregório Magno, *Expositio super Cantica Canticorum*; 49-53, dois sermões de Pedro, o Devorador (morto em 1179), sermão VIII *de S. Vincentio* (49-51) e sermão II *De Adventu Domini* (51-53); 53-61, obra desconhecida da qual falta o final, os três últimos fólios do caderno tendo desaparecido; 62 (início de um caderno)-122r, *Opusculum contra hereticos*; 122r-122v, sem solução de continuidade, início de um sermão sobre o texto de Ezequiel *Vestivi te discoloribus, indui te subtilibus* (Ez. 16:10).

[55] Madri 6911, fól. 61r: *Quia heretici quamvis multa mala doceant, tamen quedam bona docere solent, quid ergo agendum est? Numquid propter mala relinquenda sunt bona, aut propter spinam reliquendus est botrus?*

[56] Madri 6911, fól. 61v: *[...] quasdem sententias ex libris hereticorum nostre utilitati necessarias assumimus.* Mais adiante: *Quasi enim ad bellum contra hostes pergimus, qui conflictum cum hereticis habemus. Et si viderimus in numero captivuorum puellam pulchram que ocullis nostris placuerit, idem si invenimus in libris hereticorum sententiam nostre utilitati necessariam, introducamus eam in domum nostram* (cf. Deuteronômio 21:11 e Ieronymus, *Commentarii in prophetas minores, in ioelem* 1:8).

[57] Ver n. 14.

[58] P. Ilarino da Milano, "La *Manifestatio heresis catharorum quam fecit Bonacursus* secondo il cod. Ottob. lat. 136 della Biblioteca Vaticana". In *Aevum*, 12, 1938, pp. 281-333: como os últimos capítulos, que não figuram nos outros testemunhos desse dossiê composto da citada *manifestatio* (a qual é às vezes substituída por uma *confessio*), seguida de um *adversus Catharos*, de um *adversus hereticos que Passagii nuncupantur*, e de um *adversus Arnaldistas*, são favoráveis aos arnaldistas.

[59] Composição do volume segundo a apresentação de A. Dondaine (entre <> os títulos que são dele): fóls. 86-134, linha 15, <*Contra hereticos*>, precedido de um índice de 28 capítulos do final do século XIV ou do XV; fól. 134v, linhas 16-25, <*Auctoritates de vindicta*>; fól. 134v, linha 26, fól. 137v, <*Manifestatio heresis de pauperibus lugdunensium*>, editado por A. Dondaine, op. cit., e A. Cazenave, "Bien et mal dans un mythe

cathare languedocien..."; fóls. 137v-138v, <*Littere episcopi placentini de pauperibus lugdunensibus*>, editado por Antoine Dondaine, op. cit.; fóls. 139r-141r, <*Auctoritates contra hereticos*>; fóls. 141-145v, <*Oppositiones in sacra scriptura*>: índice de um pouco menos de uma centena de citações do Novo Testamento as quais são opostas às citações que parecem contraditórias.

[60] M.-H. Vicaire, "Un auxiliare des controverses, *quaestiones ad recipiendum*". In *Cahiers de Fanjeaux 6, Le credo, la morale, et l'inquisition*. Toulouse: Privat, 1971, pp. 65-73.

[61] Ver n. 36. O *Liber Antiheresis* começa no início do volume no qual ele está introduzido pela profissão de fé de Valdo (fóls. 1-90), é seguido de um texto não identificado (fóls. 90-100) e se encerra pelo comentário do apocalipse de Haimon de Auxerre, sob o nome de Remígio (fóls. 104-17).

[62] Ver n. 37. C. Thouzelier não indica qual texto precede o *Contra Manicheos* no manuscrito de Praga. Agradeço a L. Ripart que pôde consultá-lo em Praga e completar minha informação.

[63] M. Cas; C. Enjalran e C. Goiran, *Présentation et édition critique des polémiques antihérétiques contenus dans les manuscrits de Madri 6911, Reims 495 e Troyes 3378, et perspectives de recherche*. Nice: Mémoires de DEA, 1997.

[64] Cf. as *Mémoires de DEA* de M. Cas; C. Enjalran e C. Goiran, op. cit. Nice, 1997.

[65] *P.L.*, 215, col. 1510-3, citado por C. Thouzelier, *Catharisme et Valdéisme...*

[66] Cf. M. Cas, *Mémoire de DEA*. Nice, 1997.

[67] G. G. Merlo, *Contro gli eretici, Le coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*. Ed. Il Mulino. Bolonha, 1996, em particular o capítulo V, "Coscienza storica della presenza ereticale e della sconfitta degli eretici"; cf. o *Liber qui dicitur supra stella*, do nobre laico de Plaisance, Salvo Burci.

[68] Monachi: –us Nice 3 corr. XIV^e s.

[69] Pd. 5, 22.

[70] Rm. 1, 18.

[71] Rm. 1, 21.

[72] Rm. 1, 28.

[73] *Abeunte*: *habeunte* Nice 3.

[74] At. 5, 29.

[75] Mt. 28, 19.

[76] Mt. 19, 19.

Capítulo 6

"OS SUFRÁGIOS DOS VIVOS BENEFICIAM OS MORTOS?": HISTÓRIA DE UM TEMA POLÊMICO (SÉCULOS XI-XII)*

Michel Lauwers
(Université de Nice)

A heresia é certamente o produto de um discurso forjado pela instituição eclesial; mas quem foram os hereges? A menos que se aceitem as descrições dos polemistas, ignorando as lógicas discursivas às quais eles se referiam[1], a menos que se faça de toda forma de reivindicação dos séculos XI e XII uma utopia ou uma alternativa ao modelo senhorial[2], é preciso voltar aos textos, reconhecendo regras e tentando captar, nos interstícios do discurso, o eco das tensões sociais susceptíveis de terem favorecido as contestações julgadas "heréticas" pelos clérigos[3].

A busca dos indícios capazes de revelar as dimensões sociais da heresia me levou a examinar a questão dos sufrágios para os defuntos, a respeito dos quais hoje diversos trabalhos salientam as funções essenciais em muitos aspectos na sociedade dos séculos XI e XII[4]. Ora, nessa época, nos múltiplos discursos produzidos pela Igreja sobre a heresia, em particular nos textos polêmicos, impôs-se a ideia de que os contestatários rejeitavam

* Tradução de Cláudia Regina Bovo.

a sepultura em terra cristã e negavam a eficácia dos sufrágios pelos mortos. É conveniente verificar o que está por trás de tal atitude: para isso, primeiramente me esforçarei para fazer uma espécie de desconstrução dos textos anti-heréticos relativos ao culto dos defuntos; em seguida, tentarei, ao contrário, reconstituir as iniciativas de deturpação iniciadas pelos polemistas. Tudo isso deverá permitir esclarecer as relações entre discursos polêmicos e práticas sociais e, talvez, permitirá que nos aproximemos dos hereges.

Dois casos (Arras 1025, Valdo 1180) e alguns indícios da densidade social da heresia

À guisa de introdução, a evocação de dois conjuntos de documentos, situados à margem do período considerado e à margem do gênero polêmico, mas que remetem a dois episódios, aquele dos hereges de Arras de 1025 e o dos valdenses do último quarto do século XII, permitirá colocar em evidência a questão representada pelo culto dos defuntos entre o início do século XI e o final do século XII.

1. A crermos nas *Atas* do sínodo de Arras, os hereges presos em 1025 teriam afirmado que "era indiferente que os mortos fossem sepultados em cemitérios da Casa do Senhor ou em qualquer outro lugar", e denunciado a "avareza dos padres", o "dinheiro do qual os padres se apropriam" sob o pretexto de se ocuparem com a sepultura dos defuntos[5].

Aos contestatários, o bispo Gerardo de Cambrai opôs a atitude dos patriarcas evocada no Gênesis: Abraão tinha comprado e preparado uma sepultura em Hebrom para sua esposa Sara, na qual, por ocasião de sua morte, ele também foi inumado, da mesma forma que Isaac e depois Jacó preocuparam-se em se juntar à "sepultura de seus pais". A instituição de uma sepultura comum por Abraão, Isaac e Jacó demonstra, segundo o bispo, a necessidade de os corpos dos defuntos repousarem no seio da Igreja-mãe [*in sinu matris Ecclesiae*]: "é preciso notar que os santos padres [*sancti patres*], não apenas em sua vida mas ainda após sua morte, quiseram ser separados de estranhos [*ab alienigenis, dissociari uolebant*]". Da mesma forma, os "fiéis" devem ser reunidos após sua morte e nitidamente distinguidos de outros defuntos[6].

As passagens do Gênesis sobre a sepultura dos patriarcas foram frequentemente comentadas desde a Antiguidade Tardia[7]. Mas a interpretação que lhe dá o bispo de Cambrai, segundo a qual o sepulcro estabelecido por Abraão seria uma espécie de prefiguração do cemitério cristão, constituía, no início do século XI, uma ideia nova. É que, no Ocidente, a própria existência de necrópoles especificamente cristãs — reservadas a seus fiéis e consagradas ritualmente pelas autoridades eclesiásticas — era algo recente. As mais antigas referências a um ritual de consagração de cemitérios remontam ao século X[8]. Ora, as preces litúrgicas previstas para essa ocasião faziam alusão precisamente ao gesto fundador de Abraão: após ter cantado os sete salmos da penitência, circundado o cemitério e aspergido a terra com água benta, o celebrante pediu a Deus que "benzesse" e "santificasse" o cemitério, ele que "tinha benzido a terra adquirida em Hebrom por [seu] servidor, o bem-aventurado patriarca Abraão para aí estabelecer uma sepultura"[9]. A originalidade da exegese proposta por Gerardo de Cambrai reitera o estatuto novo imposto aos lugares de inumação.

Gerardo de Cambrai dá ao gesto de Abraão uma segunda significação, igualmente original, que se inscreve contra as interpretações tradicionais. Apesar de o campo destinado à sepultura de Sara ter-lhe sido proposto gratuitamente, Abraão teve que comprá-lo e pagá-lo segundo as regras. Os Padres da Igreja, em especial Jerônimo († 420) e Gregório Magno († 604), cujos comentários foram constantemente citados e retomados ao longo de toda a Idade Média, tinham evocado a operação para sublinhar a "avareza" do proprietário do campo, que terminou por aceitar a soma dada por Abraão[10]. Os dois padres tinham reportado a transação entre Abraão e o proprietário em Hebrom às relações que se instauram entre os fiéis e seus padres por ocasião do enterro de defuntos. Para eles, a lição era clara: os pastores não tinham que reclamar dinheiro aos seus fiéis pela inumação. Segundo o papa Gregório, "[...] procurar adquirir dinheiro concedendo terra [a um corpo destinado à] putrefação, e querer tirar proveito do luto de outrem são [atitudes] muito distantes do ministério sacerdotal"[11]. Ora, em 1025, apesar de retomar fielmente os escritos de Gregório Magno (cujas *Atas* do sínodo de Arras atestam a utilização, em particular, dos capítulos consagrados à sepultura e à penitência *post mortem*), o bispo de Cambrai dá à compra do campo de Hebrom uma interpretação radicalmente dife-

rente daquela feita por Gregório, permitindo-lhe justificar as práticas de trocas entre clérigos e laicos típicas da sociedade do século XI. Para o bispo, a narrativa relativa à fundação da sepultura dos patriarcas justifica as oferendas e os dons feitos aos clérigos para a sepultura dos defuntos: "Se Abraão comprou com dinheiro um sepulcro para ele, apesar de poder tê-lo gratuitamente, por que nós não podemos fazer um dom [*quolibet munere*] à Santa Igreja para nossas sepulturas — o que poderia ser útil para o remédio dos vivos e o perdão dos mortos?". A "avareza" de certos padres, que o bispo reconhece, não deve pôr em causa o uso dos dons para os defuntos[12].

Quando Guy Lobrichon sublinha, neste volume, o "conservadorismo" teológico das *Atas* do sínodo de Arras, as proposições relativas à sepultura e aos sufrágios pelos mortos atestam, ao contrário, uma ruptura com a tradição: esse não é o indício da atualidade e da densidade social dessas questões? Recusando o caráter daí em diante obrigatório da inumação "nos cemitérios da Casa do Senhor" e a prática cada vez mais corrente dos dons para a sepultura e a salvação dos mortos, os laicos acusados em Arras não refutavam os usos funerários que, no decurso das décadas precedentes, a instituição eclesial havia instituído?

2. A partir de 1180, não era mais suficiente polemizar. As autoridades eclesiásticas procuram "fazer confessar", "manifestar" a heresia — ou melhor, "fazem professar" a fé. É nesse contexto que o cardeal de Albano, Henrique de Marcy, antigo abade de Claraval, fez ler para Valdo uma profissão de fé, preparada por ele ou por representantes da chancelaria pontifical, que estava destinada a provar e "manifestar" a ortodoxia do lionês. Desde os trabalhos de Christine Thouzellier, sabe-se que os artigos dessa profissão de fé imposta a Valdo reproduzem integralmente os elementos dogmáticos do interrogatório tradicional do bispo antes de sua ordenação, instituído por Genádio de Marselha por volta de 476-485. Constituindo o prólogo de uma importante compilação canônica, os *Statuta ecclesiae antiqua*, o interrogatório-profissão de fé, inserido em numerosas coleções jurídicas e em pontificais da Idade Média, foi utilizado, nos séculos XI e XII, em outros contextos além daquele da ordenação episcopal: especialmente na luta contra os hereges[13].

A ata apresentada a Valdo comportava, entretanto, algumas adições com relação aos artigos doutrinais dos *Statuta*: a recusa ao divórcio, a enumeração de todos os sacramentos (incluindo o da extrema-unção) e,

sobretudo, totalmente original, a afirmação da necessidade de sufrágios pelos defuntos, de esmola e de obras: "Nós não duvidamos que as esmolas e o sacrifício [eucarístico], assim como os outros benefícios possam ser úteis aos defuntos", teria declarado Valdo. "E porque a fé, segundo o apóstolo Tiago, 'sem as obras é mortal', nós renunciamos ao século, e o que tínhamos, [...] demos aos pobres..."[14]. Tais declarações tomam um relevo particular quando confrontadas, como nos convida a fazer Michel Rubellin, aos Estatutos do bispo reformador de Lyon Guichardo de Pontigny, de quem Valdo teria sido auxiliar: neles trata-se, com efeito, de clérigos "desviando esmolas que lhes foram confiadas" e da "violência dos ímpios que retiraram dos humildes servidores as esmolas dos defuntos"[15].

No entanto, a presença na profissão de fé de Valdo de uma passagem relativa aos sufrágios pelos defuntos e às esmolas não representa um caso isolado. Preocupações parecidas surgem em outros textos do mesmo gênero. Assim, segundo a "confissão" na origem da famosa *Manifestatio* de Bonacurso de Milão, a qual acompanha muitos tratados polêmicos, os hereges pretendem "[...] que o fato de orar e de oferecer outros benefícios pelos mortos não serve para nada"[16]; depois, em outra "manifestação", atribuída aos "convertidos da seita de Valdo", os hereges "[...] negam o Purgatório e, por consequência, os sufrágios pelos defuntos; eles afirmam que a veneração a todos os santos e mesmo à gloriosa Virgem constitui idolatria, e não reconhecem que as intercessões dos santos possam nos trazer algo..."[17].

Inserida no seio de profissões de fé, de "confissões" ou de "manifestações", e enxertada num conjunto de proposições de ordem doutrinal e sacramental muito tradicional, a questão das esmolas e dos sufrágios pelos defuntos parece ter sido, no último quarto do século XII, um elemento importante do reconhecimento da "heresia". No caso de Valdo, a afirmação da eficácia dos sufrágios pelos defuntos e a evocação das esmolas fizeram parte de uma espécie de Credo. Seria esse ponto o indício de tensões existentes, a propósito dessas questões, entre os clérigos e os fiéis, assim como o efeito de uma estratégia eclesial visando assimilar essas tensões às faltas ou aos erros em matéria doutrinária?

De maneira geral, a questão da sepultura e dos sufrágios pelos defuntos constituiu, nos séculos XI e XII, um argumento invocado de forma recorrente contra os hereges, e deu lugar em certos tratados po-

lêmicos a longos desenvolvimentos. O primeiro documento com certa amplitude a dar conta de um confronto entre os hereges e as autoridades eclesiásticas — as *Atas* do sínodo ocorrido em Arras, em 1025 — o tratava em dois capítulos distintos: um versava "sobre a sepultura" e o outro sustentava "[...] que a penitência após a morte é aproveitável"[18].

Por volta de 1135-1145, no primeiro tratado anti-herético verdadeiro, Pedro, o Venerável, elabora "contra os petrobrusianos" um sistema complexo de refutação e de argumentação, destinado a justificar a intervenção dos vivos pelos mortos. A importância excepcional que o abade de Cluny dá à questão dos sufrágios pelos defuntos, consagrando-lhe um dos cinco capítulos de seu tratado, analisado neste volume por Dominique Iogna-Prat, remete evidentemente à pastoral funerária instituída na abadia de Cluny, cujos monges se impuseram como verdadeiros especialistas dos sufrágios pelos mortos. Pouco depois, no tratado do monge Guilherme contra o herege Henrique, a questão dos sufrágios pelos mortos foi objeto de um capítulo certamente breve, mas que não deixa de constituir uma das seis questões examinadas pelo polemista[19]. Duas ou três décadas mais tarde, nos sermões que redige contra os "hereges... que são vulgarmente chamados de cátaros", detidos em Colônia, em 1163, Egberto de Schönau apura e denuncia dez proposições heréticas, entre as quais figuram a negação das penas purgatórias e, por consequência, a recusa dos sufrágios pelos defuntos. O nono dos 12 sermões de Egberto é uma longa refutação às ideias dos hereges sobre essa questão[20].

Enquanto a recusa dos "cuidados devidos aos mortos" parece ter sido tão marginal no seio do valdeísmo primitivo que Valdo teria admitido seu fundamento, os sufrágios permanecem, nos tratados antivaldenses do final do século XII, uma passagem obrigatória da polêmica. Se os oito primeiros capítulos do tratado de Bernardo de Fontcaude "Contra os valdenses" — cujo conteúdo versava sobre a obediência e a pregação, elementos tradicionais da polêmica antivaldense — apresentam-se como o resumo de uma controvérsia organizada pelo arcebispo de Narbona, Bernardo Gaucelin, por volta de 1189-1190, os quatro capítulos seguintes, nos quais o tom muda (como se o tratado não se referisse mais à controvérsia, mas emprestasse seus desenvolvimentos a outras obras polêmicas), são consagrados ao culto dos defuntos — a utilidade das esmolas, dos jejuns, das missas, das preces pelos mortos, a existência do Purgatório e o

julgamento pessoal são aí afirmados[21]. Da mesma forma, o *Opusculum* de Ermengardo e os textos polêmicos dos manuscritos de Madri e de Reims, que Monique Zerner apresenta neste volume, abordam a questão da "invocação dos santos e das preces pelos defuntos"[22]. O tratado composto por Alano de Lille "contra os heréticos de seu tempo", que iria conhecer larga difusão, destina-se a denunciar a ideia segundo a qual "as preces aos santos não são mais úteis aos vivos do que aquelas dos vivos aos mortos"[23]. Mencionada ainda na segunda versão do *Liber Antiheresis*, atribuído a Durand de Huesca[24], depois em vários tratados compostos na Itália do Norte[25], a questão dos sufrágios pelos defuntos aparece, no final do século XII e no século XIII, como um argumento polêmico entre outros, integrado ao seio de longas listas de respostas feitas aos hereges.

Assim, o tema dos "benefícios" destinados aos mortos foi utilizado pela maioria dos polemistas. Contudo, ao contrário de outros argumentos polêmicos cujas fontes podem ser frequentemente recuperadas, ele não remete a nenhuma tradição heresiológica. Sabendo que a questão dos sufrágios pelos defuntos não incide *a priori* sobre a essência da instituição eclesiástica, como também não constitui um ponto essencial da doutrina cristã e tampouco um sacramento (como o são o batismo, a eucaristia, a penitência ou ainda o casamento), é preciso admitir que ela remetia aos usos e aos costumes da época. Aqui se encontra todo o interesse para o historiador: sem dúvida, o problema da sepultura, das esmolas e dos sufrágios jamais foi central na argumentação anti-herética, tanto quanto não o era nos sistemas eclesiológicos que os clérigos se esforçavam por construir; no entanto, ele se encontrava no cruzamento de um certo número de práticas, típicas dos séculos XI e XII, às quais somos certamente conduzidos.

Contextualização: a Igreja, os mortos e a sociedade na época senhorial

Segundo uma ideia amplamente difundida, os mortos não representaram nenhum papel, durante a Idade Média, nos assuntos dos vivos; os cristãos honraram seus mortos, oraram por eles, prestaram culto a ape-

nas alguns entre eles (os santos), mas jamais mantiveram um verdadeiro culto dos defuntos análogo àqueles que encontramos em numerosas sociedades. Na realidade, as coisas são mais complexas. Os Pais da Igreja, em particular Agostinho († 430), autor do tratado "Sobre os cuidados devidos aos mortos" [*De cura pro mortuis gerenda*], reconhecido como autoridade durante toda a Idade Média, estavam empenhados em "espiritualizar" as relações entre os vivos e os mortos, afirmando o caráter inútil da maior parte dos usos funerários e propondo substituir os vínculos de parentesco carnal por modelos espirituais. Dessa forma, para o bispo de Hipona, os cuidados que os vivos têm com os funerais ou com a sepultura dos mortos não servem em nada para a salvação das almas. Há apenas três formas de aliviar os mortos: orar, celebrar a eucaristia e dar esmolas em sua intenção. Por outro lado, a Igreja, apresentada como uma "piedosa mãe" [*pia mater*], tinha vocação para cuidar de todos os membros defuntos da comunidade cristã[26].

Durante a alta Idade Média e, parece, de maneira sistemática, a partir dos séculos VIII e IX, a instituição eclesial tentou conciliar a exigência de "espiritualização" com a dedicação dos fiéis às suas tradições, aos seus parentes defuntos e aos lugares de sepultura. De fato, os eclesiásticos pretendiam "investir" a sociedade. A prática, corrente entre a aristocracia, da "inumação privilegiada"[27] foi integrada num complexo ritual mais vasto, fundado sobre a "memória" e mantido particularmente pelas abadias. A recitação, às vezes, cotidiana do Ofício dos Mortos; a celebração de missas "privadas", dedicadas à salvação de defuntos particulares; a confecção de listas de defuntos, que cada instituição religiosa registrava em seu *liber uitae* ou *liber memorialis*, integravam-se perfeitamente às estruturas do Império Carolíngio. Sustentada pelo poder real, depois imperial, a *memoria* funerária suscitava e alimentava as relações entre os monges, os bispos, o soberano e toda uma clientela de fiéis e dependentes[28].

Na época senhorial, enquanto as comunidades de habitantes se reuniam em torno dos cemitérios — de acordo com um processo iniciado dois séculos antes —, os "nobres", os potentados locais reclamaram para eles mesmos, para seus parentes defuntos e seus "ancestrais" (os *patres*, *antecessores* ou *predecessores*, evocados frequentemente nos atos da prática), os serviços litúrgicos das comunidades eclesiásticas. Clérigos e monges asseguraram-lhes a *memoria*, registrando os nomes deles nos necrológios

e acolhendo-os em seus cemitérios. Assim, uma espécie de pacto ligou, a propósito dos "cuidados devidos aos mortos", os senhores laicos e as instituições eclesiásticas. Fazendo dons às casas religiosas, a fim de obter delas uma tumba, preces e uma "memória eterna", como solicitavam nos atos de doação, os senhores pretendiam assegurar sua salvação; mas ao fazer celebrar a lembrança de seus "ancestrais", associando-se a eles, os senhores anunciavam igualmente que estes lhes haviam legado o poder que exerciam. Eles não tinham muitas maneiras de legitimar sua autoridade. Transmitido no seio de famílias aristocráticas, o poder senhorial supunha que fosse mantida a memória dos "ancestrais"[29].

Na sociedade dos séculos XI e XII, os mortos ocuparam um lugar essencial, resultado do encontro entre um mundo ainda amplamente costumeiro, de formas de poder indissociáveis dos grupos de parentesco, e a mediação ritual da instituição eclesiástica. Nessa sociedade, o estabelecimento de estruturas de enquadramento dependia em grande parte da instauração de vínculos entre os vivos e os mortos, da maneira como os vivos mantinham a memória de seus ancestrais. Da mesma forma, as trocas entre os vivos — tal como nos mostram as atas conservadas nos cartulários monásticos — passavam, frequentemente, por uma troca prévia entre os vivos e os mortos. O culto dos defuntos foi de certa maneira o motor de um sistema de troca generalizada, ligando os vivos e os mortos, os doadores e a Igreja, a Igreja e os mortos...

Esse sistema parece ter sido colocado em causa desde 1025, por ocasião da polêmica de Arras. Que profundidade social atingia esse sistema no século XI? Os cartulários, que nos informam melhor sobre as práticas de troca relativas ao culto dos defuntos, reúnem geralmente apenas documentos relativos à aristocracia[30]. E, paradoxalmente, são os textos polêmicos, dirigidos contra os hereges, que testemunham de forma mais evidente a pertinência social do culto dos defuntos. Porque se contestatários recusam a inumação no cemitério e o uso dos dons *pro anima*, é provável que estes não fossem apenas assunto dos membros da aristocracia, mas que tendessem a ser uma obrigação para todos. Se, no final do século XII, se exigiu de um Valdo que afirmasse solenemente as virtudes da "esmola" e dos "benefícios" consagrados aos defuntos, não seria porque essas práticas também abrangiam então os meios urbanos?

Um nó de práticas sociais

A contestação pelos hereges do sistema eclesial de "cuidado devido aos mortos" foi acompanhada por diversas recusas que estavam estreitamente ligadas a ela: recusa das trocas pregadas pela Igreja, que supunham da parte dos fiéis oferendas, esmolas e dons em intenção dos defuntos, mas também o não respeito ao cemitério e ao edifício eclesial e a rejeição da intercessão dos santos. Em outros termos, o sufrágio pelos mortos encontrava-se no ponto de interseção entre todas as formas de instituições e práticas que, segundo os polemistas, denunciavam os hereges.

A recusa do dízimo, das oferendas e das esmolas

Ao negarem a utilidade dos ritos funerários e comemorativos afirmados pelos eclesiásticos, os hereges colocavam em causa as obrigações advindas desses ritos. Na verdade, os primeiros documentos a mencionar, por volta do ano 1000, movimentos heréticos evocam a recusa das trocas materiais que ligavam fiéis e instituição eclesial, antes mesmo do sufrágio pelos mortos: os hereges se opunham ao pagamento do dízimo, assim como às oferendas e às esmolas.

O monge Raul Glaber conta a história de certo Leutardo, camponês de Vertus, na região de Champagne, que, em 997, depois de uma revelação, deixou sua mulher, quebrou o crucifixo de sua aldeia e aconselhou os habitantes a não mais pagar o dízimo ao clero[31]. Enquanto isso, em uma carta endereçada "a todos os cristãos", o monge Heriberto denuncia o aparecimento na região de Périgueux de uma "nova heresia", cujos adeptos "não entram nas igrejas" e "dizem que a esmola não é nada e que não se deve recebê-la de onde quer que ela venha". A mais antiga versão da carta de Heriberto figura em um manuscrito do início do século XI, em que ela é seguida por um tratado que fala dos dízimos e das oferendas às igrejas[32]. Nessa época, são numerosos os textos que testemunham certa resistência às cobranças que a instituição eclesiástica se esforçava por instituir[33]. De tal forma que, a partir do fim do século, eremitas e pregadores itinerantes, partidários da reforma da Igreja, incitaram seus adeptos a não mais pagar o dízimo[34]. Como fizeram Ramihrdo de Cambrai, em 1077, ao denunciar a "avareza" dos clérigos; Tanquelmo, em Flandres, no início do século XII[35];

ou ainda o herege Henrique, cuja pregação em Mans, nos primeiros anos do século XII, perturbou a cidade, segundo a *Gesta dos bispos de Mans*: Henrique "causou tanta perturbação que os cristãos quase não entravam mais nas igrejas e, desprezando o divino mistério, as oblações aos padres, as primícias, os dízimos, as visitas aos doentes, recusaram a reverência habitual"[36].

Na segunda metade do século XII, na Baixa-Lotaríngia, um clérigo de Liège, chamado Lamberto, que tinha sido apelidado de "li Beges", que quer dizer "o beguino" ou o "herege", foi acusado pelo clero e pelo episcopado de ser o líder de uma "seita"[37]. De fato, numa diocese que permanecia fechada para o programa gregoriano, Lamberto tinha-se ocupado publicamente dos clérigos indignos, denunciando em particular a ordenação dos filhos de padres concubinários. Mas tanto quanto o concubinato dos padres, Lamberto tinha condenado "aqueles que transformam a mesa de Deus em mesa de trocas, que vendem o batismo às crianças, as missas às velhinhas, a unção aos doentes, a sepultura aos defuntos". Os padres que recolhem dons dos fiéis sob pretexto de salvar as almas são mais *raptores* do que *pastores.* Conforme os documentos que nos informam sobre esse assunto — um tratado polêmico e algumas cartas —, a questão das trocas entre os padres e os fiéis esteve no coração das iniciativas reformadoras de Lamberto. Para ele, a *avaritia* dos clérigos justificava, como contrapartida, a desobediência dos fiéis:

> Qual obediência deles queres testemunhar? Que ensinam do verdadeiro Legislador a partir da cátedra, sobre a qual e não na qual eles estão instalados? [cf. Mt. 23,2] Quase nada. *Vós comandastes com severidade e pela força*, diz o Senhor. *Minhas ovelhas dispersaram-se porque não havia pastor* [Ez. 34,4-5]. Mas o que eles ensinam? Que é preciso dar-lhes o dízimo [*decimas*] e fazer-lhes dons [*oblationes*] frequentes, que é preciso comprar uma trintena de missas [*missas trecesimales*], unções [*unctiones*], a comunhão sagrada [*communionem sacram*], uma sepultura no cemitério [*cymiterii sepulturam*] e, sobretudo, que é preciso dar-lhes bens para as almas [*xenia pro animabus*] como se elas devessem ser salvas por eles: o que pregam, o que eles ensinam, ao que eles se prendem, disfarçando sua avareza com os ritos da religião [*suam auaritiam religionis cultu palliantes*], transgredindo os mais importantes preceitos da Lei, a misericórdia e a justiça...[38].

À recusa do dízimo, das oferendas e das esmolas estava ligada a questão dos sufrágios e dos "cuidados" devidos aos mortos, que permitiam aos clérigos enriquecer. Ao considerar as *Atas* do sínodo de Arras, primeiro texto a revelar um questionamento do culto cristão dos mortos, parece que é justamente a recusa às oferendas destinadas aos clérigos o que conduziu alguns fiéis a negar a utilidade da inumação em terra cristã. A partir da metade do século XI, a literatura anti-herética associou frequentemente os diferentes tipos de transferência de bens realizados em proveito de clérigos e os "cuidados" destinados aos mortos, qualquer que fosse a natureza da "heresia" atribuída aos contestatários. Em 1143, numa carta dirigida ao abade Bernardo de Claraval, o cônego Evervino de Steinfeld explicava que os hereges descobertos em Colônia "reduziam a nada as preces e os dons dos fiéis feitos para os defuntos". Em 1181, no concílio de Puy, outros hereges confessaram seus erros. Segundo o testemunho de Godofredo de Auxerre, eles reconheceram ter desprezado a prática da esmola e afirmado que a "prece para os mortos" era "uma forma de lucro para os clérigos"[39]. Segundo o bispo Ardiso de Plaisance (1192-1199), os "Pobres de Lyon" desprezavam "as missas celebradas para os fiéis a partir de esmolas"[40]. A confusão entre dízimos e esmolas e, depois, a associação feita entre as oferendas devidas ao clero e o culto dos defuntos foram num certo sentido sancionadas pelo direito, visto que, no meio do século XII, no *Decreto* de Graciano, os problemas relativos à sepultura, ao sufrágio pelos mortos e suas implicações materiais são tratados no seio de uma *quaestio* sobre os *decimationes*[41].

O apego do clero aos dízimos, às oferendas e às esmolas não levantava apenas considerações materiais. As preocupações dos polemistas remetiam a outras razões, de ordem eclesiológica. Ao menos desde a época carolíngia, eles respondiam com esquemas ternários (por exemplo: retórico-pregadores / continentes / cônjuges) ou binários (por exemplo: clero / laicos) a todos os sistemas de classificação imaginados pelos eclesiásticos para "ordenar" a sociedade, o que fazia da esmola e da entrega do dízimo uma tarefa funcional para os fiéis, quer estes últimos fossem designados como "cônjuges" ou "laicos"[42]. Critério de distinção entre clérigos e laicos, a esmola feita em intenção dos defuntos manifestava, por outro lado, bem concretamente, a ideia segundo a qual a comunidade dos fiéis formava um corpo soldado pela *caritas*. No tratado "contra o herege

Henrique", o monge Guilherme, com o apoio de citações das Escrituras, defende a circulação de bens na sociedade — para quitar, por exemplo, certos deveres funerários — e sua redistribuição através da transferência dos mais ricos para os mais pobres. Após ter explicado que "lê-se no Evangelho que José de Arimateia, discípulo de Jesus, nobre e rico, e Nicodemos, vindo à noite a Jerusalém, compraram para a sepultura de Cristo uma mistura de mirra e aloés com cerca de cem libras, o que eles não poderiam comprar se não possuíssem nada" (alusão a João 19,38-39), o polemista remete aos Atos dos Apóstolos (4,34):

> [...] A multidão de crentes constituía um coração e uma alma. Ninguém considerava seu o que possuía, mas tudo lhes era comum. Ninguém entre eles era pobre, porque aqueles que possuíam casas e terras vendiam-nas, levando o valor do que vendiam aos pés dos apóstolos. Este era dividido entre cada um, segundo o que lhe era necessário... Se o valor das propriedades vendidas era posto aos pés dos apóstolos e dividido segundo a necessidade de cada um, os apóstolos e aqueles que os acompanhavam tinham, portanto, dinheiro[43].

Em 1163, Egberto de Schönau justifica a esmola feita em intenção dos defuntos, sublinhando seus efeitos sociais benéficos: "[...] cada dia, numerosas obras de misericórdia são cumpridas em favor dos pobres, o que não aconteceria se os homens não cressem que as almas de seus próximos podem ser salvas por tais obras"[44]. Novamente, as oferendas devidas aos eclesiásticos se encontravam identificadas com a prática da esmola.

Subtrair-se à obrigação funcional da esmola voltava a minar a ordem social. Os polemistas anti-heréticos também foram levados a lembrar aos fiéis seus deveres. No primeiro capítulo de seu tratado *Contra os valdenses*, Bernardo de Fontcaude afirmou que os fiéis deviam ao padre um duplo apoio — primeiramente a obediência, depois o "sustento exterior"[45] — enquanto, no segundo capítulo, ele destacou a necessidade de subsidiar materialmente as necessidades dos clérigos. Vivendo do altar, os padres tinham direito a oferenda[46]. Nessas condições, não é espantosa a profissão de fé, decalcada sobre aquela imposta a Valdo, que as autoridades eclesiásticas impuseram a Durand de Huesca — e aos seus companheiros arrependidos do valdeísmo, em 1208 —, que havia sido acusado precisamente de desfazer a ordem social, pondo em perigo a distinção

entre clérigos e laicos. É preciso acrescentar que os hereges arrependidos deveriam "[...] pagar à Igreja os dízimos, as primícias e as oblações em débito"[47].

Ao acusarem os contestatários de negar o que era devido aos padres, os fustigadores da heresia acusavam-nos de atrair para si mesmos os dons dos fiéis, invertendo de alguma forma as práticas recomendadas pela instituição eclesial. Desviando as esmolas que deviam chegar à Igreja, os hereges subvertiam a ordem social. Segundo uma carta do capítulo de Utrecht ao arcebispo de Colônia, o herege Tanquelmo recolhia os dons da multidão. Conforme as *Gesta dos Bispos de Mans*, "[...] se [o herege Henrique] tivesse querido, ouro e prata teriam corrido em sua direção em tal quantidade que teria parecido que ele sozinho possuía a riqueza de todos. Ainda que ele tenha recebido abertamente muito, reprimiu sua cupidez por medo de parecer demasiado intrigante"[48].

Nos primeiros textos polêmicos, assim como em muitas crônicas e várias atas que mencionam os hereges, o tema da "avareza" ou do enriquecimento dos clérigos, ligado à questão do dízimo, das oferendas e das esmolas, não aparece mais nos tratados anti-heréticos, a não ser em filigrana. Ao menos a discussão sobre a "riqueza" e as "honras" do clero encontra-se aí dissociada da questão das práticas funerárias e comemorativas[49]. É que, com relação aos defuntos, os polemistas colocam-se em um terreno mais doutrinal: aquele da penitência *post mortem*, das penas purgatórias e da eficácia dos sufrágios. Talvez fosse comprometedor evocar as acusações dos hereges, mesmo que para sua refutação. No entanto, os polemistas não deixaram sempre no silêncio as dimensões sociais e materiais do culto dos defuntos: eles as evocaram em outras obras. Enquanto a argumentação de Pedro, o Venerável, permanece sempre muito teórica, no tratado *Contra Petrobrusianos*, nos dois livros de seu *De Miraculis*, composto no mesmo momento, o abade de Cluny expõe e ilustra todas as questões concretas relativas ao culto dos defuntos; contando aí, através de pequenas narrativas, as aparições dos defuntos que vinham reclamar os sufrágio dos vivos (em particular os sufrágios dos monges de Cluny), Pedro, o Venerável, evoca as esmolas, os dons e a gestão cluniacense da *memoria* funerária[50].

A recusa aos lugares consagrados: a igreja e o cemitério

No fim de um processo terminado por volta do ano 1000, os cemitérios cristãos, bentos ou consagrados, reservados apenas aos fiéis, davam a imagem de uma sociedade cristã unida, cujos membros eram susceptíveis de se beneficiar dos sufrágios dos vivos[51]. Ora, segundo as *Atas* do sínodo de Arras, os hereges de 1025 não faziam nenhuma diferença entre a inumação *in atriis domus Domini* [nos átrios da casa do Senhor] e *in quibuslibet locis* [em qualquer lugar adequado]. Se os autores dos tratados polêmicos não mencionam mais em seguida a ausência de respeito aos cemitérios, o fato é atestado em outros documentos. No início do século XII, Guiberto de Nogent afirma que os hereges de Bucy, próximo a Soissons, não distinguiam a terra consagrada dos cemitérios de outros terrenos: *sacra cimiteria a reiqua terra comparatione non diuidunt*[52]. Um século mais tarde, a *manifestatio* languedociana, que acompanha o tratado polêmico do manuscrito de Reims e descreve a "heresia dos albigenses e dos lioneses", faz conhecer que estes últimos "dizem que não serve para nada visitar os cemitérios, aspergir neles água benta, cobri-los de incenso e celebrar os mortos"[53], enquanto, no meio do século XIII, o inquisidor Estêvão de Bourbon escreve que, estimando toda a terra benta por Deus, os valdenses não concediam nenhum respeito particular aos cemitérios cristãos[54].

Se não evocou sempre os cemitérios, a maioria dos polemistas geralmente defendeu os *edifícios* eclesiásticos. Colocando em cena um *rusticus** que havia comparado uma igreja de madeira a um "nicho de cães", um dos autores do *Livro dos Milagres de Santa Foy de Conques*, perto de 1050, vê aí um erro "parecido com aquele dos hereges"[55]. De fato, o bispo Gerardo de Cambrai tinha-se dedicado, segundo as *Atas* do sínodo de Arras, a justificar a necessidade material das igrejas, como fez Pedro, o Venerável, ao consagrar um dos cinco capítulos de seu tratado a essa questão. A *Summa* do manuscrito de Paris (lat. 3371) e o *Opusculum* do

* Homem não instruído em algo relevante ao teor da discussão em curso. O termo não se aplica exclusivamente a "camponês", como por vezes se interpreta, mas a formas várias de desconhecimento ou ignorância. N. da R.

manuscrito de Madri (6911) têm um capítulo sobre a defesa "das igrejas de madeira e de pedra"[56]. Enquanto Egberto de Schönau evoca os hereges que "troçam dos sinos que fazemos soar... para incitar os vivos a rezar pelos mortos", Bernardo de Fontcaude retoma diversas vezes os lugares de culto: "a doutrina celeste deve ser recebida na igreja e não no mercado ou na rua", escreve ele, antes de reservar um capítulo inteiro em seu tratado ao tema[57].

Batismo, casamento, sufrágios pelos mortos: uma tripla recusa

A negação dos sufrágios pelos defuntos feita pelos hereges, em alternância ou em associação com a sua recusa da eucaristia, figura frequentemente no seio de uma tripla renúncia sacramental, da qual os outros dois elementos constitutivos são a rejeição ao batismo e a rejeição ao casamento. A combinação da recusa ao batismo, ao casamento e/ou à procriação com aquela da eucaristia e/ou do sufrágio aos mortos constitui o núcleo elementar, ou o mínimo denominador comum, da maioria das heresias descritas pelo discurso eclesiástico.

A tripla recusa dos hereges remete a três conjuntos rituais que, na Idade Média, permitiram à instituição eclesiástica avançar sobre a sociedade. No mais, as atitudes eclesiásticas com relação aos "cuidados devidos aos mortos" conheceram uma evolução comparável ao seu comportamento em relação ao batismo e aos problemas da sexualidade, do casamento e do parentesco. Após a formulação das primeiras definições cristãs, nos séculos IV e V, foi na época carolíngia que os eclesiásticos, já ocupados em estabelecer ritos e instituições susceptíveis de permitir que a Igreja se encarregasse do culto dos mortos, tentaram impor a ideia do batismo das crianças menores, bem como elaboraram uma teoria do casamento monogâmico e indissolúvel, reforçando consideravelmente os interditos de casamento. Nos séculos XI e XII, enquanto se colocam como mediadores obrigatórios entre os vivos e os mortos, os clérigos asseguram também o papel de intermediários nas questões matrimoniais, conferindo ao casamento um caráter sacramental e impondo-lhe suas próprias regras,

particularmente o imperativo da exogamia. Dessa maneira, nos séculos XI e XII, a rejeição do batismo, do casamento e dos sufrágios pelos defuntos implicava a recusa da intervenção eclesiástica em muitos atos sociais. Ao denunciar os hereges, justificando sua definição do batismo, do casamento e do culto dos defuntos, a instituição eclesiástica defendia sua necessária participação na sociedade.

A defesa do batismo, do casamento e dos sufrágios pelos defuntos tinha um fundamento: o pertencimento do fiel à sociedade cristã e a circulação da *caritas* em seu interior[58]. Os teólogos e os pastores definiram o casamento cristão como uma troca de *caritas* entre os esposos. Quanto à prece dos vivos pelos mortos, ela foi justificada, em particular nos escritos polemistas, pelo fato de os fiéis serem membros de um corpo espiritual, a Igreja, do qual Cristo era a cabeça, e de que entre eles, e através deles, circulava a *caritas*, uma espécie de "compaixão", que os tornava todos, vivos e mortos, solidários uns aos outros, como são solidários os membros de um corpo. Os polemistas Pedro, o Venerável, e Bernardo de Fontcaude exprimiram claramente essa ideia[59].

É portanto em razão de seu pertencimento à Igreja que os mortos podiam se beneficiar dos sufrágios dos vivos. Como a entrada no seio da Igreja era sancionada pelo batismo, era necessário pertencer à comunidade dos batizados (e, por consequência, morrer *cum signo fidei*) para se beneficiar de uma ajuda após a morte. Laços estreitos associavam a morte dos fiéis e o batismo, que os Pais da Igreja tinham interpretado como uma morte mística, e assimilado à morte expiatória de Cristo, sendo que a tripla imersão do batizado remetia aos três dias que precederam à Ressurreição[60]. Os escritos dos polemistas atestam relações particulares que uniam o batismo e os "cuidados devidos aos mortos". Após ter citado o exemplo de Judas Macabeu, que recolhera dinheiro a fim de celebrar um sacrifício destinado a resgatar os pecados de seus guerreiros mortos em combate (2Mc. 12, 39-46), o monge Guilherme considera necessário precisar, no *Contra Henricum*, que, na época de Judas Macabeu, o sacrifício dizia respeito aos circuncidados, enquanto, em sua época [*nunc*], ele constitui uma "regeneração para os batizados"[61]. À procura de citações escriturísticas capazes de ilustrar a solicitude dos vivos com os mortos, Pedro, o Venerável, menciona a atitude de certos cristãos do primeiro século, reportada por Paulo (1Cor. 15, 29), que pensavam poder ajudar os mortos sem batismo,

recebendo o batismo em seu lugar[62]. Egberto de Schönau e Bernardo de Fontcaude veem no batismo *in Spiritu Sancto* e *in igne* — evocado por Mt. 3, 11 — uma alusão à dupla purificação dos cristãos: a primeira, conferida pela água do batismo, no início da vida; a segunda, pelo fogo purgatório, após a morte, no momento em que os vivos rezam pelos mortos[63].

Ao defenderem o batismo, o casamento e a eucaristia, particularmente celebrada para os defuntos, em face dos hereges, os polemistas pretendiam consolidar a *Ecclesia* em todas as suas dimensões: "[...] a comunidade de cristãos, aquela dos clérigos — que constitui uma parte da precedente —, por fim o edifício no qual as comunidades restritas, localizadas, associando na maior parte das vezes um clérigo e laicos, se reúnem para efetuar seus principais ritos"[64].

A recusa à intercessão dos santos

Outra particularidade do culto cristão aos mortos apresenta-se na hierarquia que foi introduzida entre os mortos ordinários e os santos. Desde o início do século XI, vários textos, como a *Crônica* de Ademar de Chabannes ou o *Livro dos Milagres de Santa Foy de Conques*, atestam que o culto aos santos foi contestado pelos hereges[65]. Os polemistas levantam igualmente o fato, a começar pelo relator das *Atas* do sínodo de Arras, segundo o qual os hereges afirmariam "que não se pode esperar nenhuma graça salutar da parte daqueles cujos corpos, reduzidos a cinzas, não diferem dos cadáveres de animais"[66].

Segundo o *Contra Petrobrusianos*, os santos, definidos como "os mortos mais perfeitos", participam da circulação da *caritas*: eles têm o poder de ajudar os mortos bons mas ainda os imperfeitos[67]. A defesa do culto aos santos — e a ideia de que os mortos que são santos podem socorrer os outros mortos — constitui o segundo elemento do sistema quadripartido estabelecido pelo abade de Cluny: os vivos podem ser úteis aos vivos, os mortos, aos mortos, os vivos, aos mortos, os mortos, aos vivos. Os autores dos tratados antivaldenses e anticátaros reprovam ainda os hereges pela negação da eficácia das preces aos santos. Segundo Bernardo de Fontcaude, os valdenses "blasfemam contra aqueles que habitam o céu, quando eles afirmam que os apóstolos, os mártires e os cidadãos do céu não são capazes

de socorrer os fiéis que rezam"[68]. Preces aos santos e sufrágios pelos mortos pareciam nesse ponto indissociáveis, tanto que os polemistas abordaram conjuntamente as duas práticas, por vezes em um mesmo capítulo[69].

A coincidência cronológica entre certo número de usos típicos da sociedade senhorial e a alusão a eles nos discursos polêmicos — na medida em que os contestatários os colocam em causa — é a ocasião adequada para compreender quem foram os indivíduos e os grupos designados como "hereges" pela instituição eclesial. A atitude destes não me parece poder ser resumida a uma rejeição global das estruturas senhoriais ou feudais. Ao menos uma tal rejeição não era ainda perceptível na documentação. Ao contrário, parece muito claro que foram declarados "hereges" os cristãos que recusavam as múltiplas *trocas* pregadas pela Igreja[70]. Ora, entre essas trocas, as mais manifestas nos séculos XI e XII parecem-me relacionadas aos laços entre os vivos e os mortos, visto que estes determinavam todas as demais.

O travestimento polêmico: uma justificativa dos sufrágios pelos mortos

O confronto entre os tratados polêmicos e as práticas permite também apreender, de forma concreta, o que foi a "heresia": o produto de um discurso da Igreja que não dá conta explicitamente da natureza da contestação[71], e que se reveste de todas as aparências de uma exposição da doutrina cristã sobre o fundo de uma *disputatio*. Aos contestatários que teriam defendido a ideia da condenação ou da justificação de cada um segundo seus méritos, os polemistas opuseram uma argumentação relativamente estereotipada, visando justificar a utilidade dos sufrágios pelos defuntos.

Auctoritates e *consuetudo*

A argumentação eclesiástica repousa sobre um quádruplo fundamento: as citações da Escritura, excertos dos escritos patrísticos com valor doutrinal, os *exempla* e anedotas miraculosas, enfim, a tradição da Igreja[72].

As citações da Escritura constituem em todos os tratados a maior parte das autoridades invocadas. Todos os polemistas citam a mesma passagem do segundo livro de Macabeus (2Mc. 12, 38-46). Depois de descobrir objetos de idolatria sobre os corpos de seus soldados mortos em combate, Judas Macabeu organizou uma coleta para fazer um "sacrifício" destinado a apagar o pecado cometido pelos mortos. Trata-se de uma única passagem da Vulgata que menciona de maneira explícita uma "prece pelos mortos" (v. 44). Invocado pelos defensores dos sufrágios pelos defuntos, largamente difundido e mesmo traduzido em língua vulgar, devido à identificação dos guerreiros do Ocidente com o personagem de Judas Macabeu[73], esse texto era recitado cotidianamente na liturgia funerária. Pedro, o Venerável, apresenta-o como uma *famosissima lectio*, ouvida *cotidie*[74], enquanto Egberto de Schönau evoca "[...] a história de Macabeus cuja autoridade é tal na Igreja que é lida publicamente durante o serviço divino"[75]. Bernardo de Fontcaude comenta igualmente essa passagem da Escritura que "a Igreja católica lê devotadamente, prega publicamente e mantém como exemplo"[76]. Duas outras citações, extraídas do Novo Testamento, encontram-se em todos os polemistas: Mt. 12,32 e 1Cor. 3, 11-15. Enquanto a passagem da Epístola aos Coríntios permite aos polemistas evocar o fogo purificador, a citação do Evangelho retoma a blasfêmia contra o Espírito Santo: "Se qualquer um fala contra o Espírito Santo, isso não lhe será perdoado nem neste mundo nem no futuro [*neque in hoc saeculo neque in futuro*]". A evocação de um perdão *in futuro* pressupõe que certos pecados são susceptíveis de ser perdoados no mundo futuro, isto é, no Além, implicando, segundo os polemistas, a eficácia dos sufrágios feitos pelos vivos (do Aqui) para os mortos (no Além). Os três textos da Escritura (2Mc. 12, 38-44; Mt. 12, 32; 1Cor. 3, 11-15) já haviam sido relacionados e comentados por Rabano Mauro, cuja exegese foi transmitida na Glosa ordinária[77].

Depois da menção à Escritura, a menção aos Pais da Igreja: os polemistas referem-se, sobretudo, a Agostinho († 430) e a Gregório Magno († 604). Do primeiro, eles citam principalmente duas obras: o tratado "sobre os cuidados devidos aos mortos", que define as formas cristãs do culto dos defuntos, e um capítulo (110) do *Enchiridion*, que determina as categorias de mortos que mereceriam se beneficiar dos sufrágios dos vivos. Do segundo, foram utilizados principalmente os

Diálogos: os polemistas encontraram nessa obra montagens de citações das Escrituras e *rationes*, mas igualmente pequenas narrativas exemplares que ilustram de forma concreta a utilidade dos sufrágios.

Enfim, a maioria dos polemistas contrapõe aos hereges os usos e a tradição da Igreja. No tratado "sobre os cuidados devidos aos mortos", Agostinho tinha desenvolvido a ideia segundo a qual, mesmo na ausência de toda referência da Escritura relativa ao uso de rezar pelos mortos, este se justificaria pelo "costume" ou pela "tradição" da Igreja[78]. Essa opinião é compartilhada pelos autores do século XII. Enquanto Bernardo de Fontcaude segue fielmente o ensinamento de Agostinho sobre esse "tão antigo costume da Igreja católica" [*longissima consuetudo catholice Ecclesie*][79], Pedro, o Venerável, algumas décadas antes, havia feito da intervenção dos vivos pelos mortos um uso [*mos* ou *consuetudo*] desde sempre observado[80], antes de afirmar que a multiplicidade dos costumes [*consuetudines*] e a variedade dos usos [*uarietas usuum*] não prejudicariam a unidade da Igreja católica[81]. O *Opusculum* de Ermengardo, assim como os tratados de Madri e de Reims, evoca o "costume dos antigos" [*consuetudo apud ueteres*][82]. E quando o autor do *Liber Antiheresis* trata da "remissão [dos pecados] após a morte", ele faz empréstimo de argumentos e autoridades ao *Decreto* de Graciano, que reunia a tradição da Igreja.

Um discurso anti-herético "geral"

Os dossiês escriturísticos e patrísticos dos diferentes tratados, mais ou menos ricos segundo os autores, são similares. Os polemistas argumentam a partir de um número limitado de textos. As *rationes* que eles desenvolvem e a referência à tradição da Igreja não variam muito. Parece-me que essa constatação autoriza a colocar em série os argumentos de diferentes tratados, não para reconstituir o discurso perdido dos heréticos (segundo o método filosófico-combinatório outrora criticado por Arsenio Frugoni), mas para acompanhar a formação de um discurso eclesiástico[83].

Se, na Antiguidade, a heresia era considerada plural — existiam heresias que precisavam ser reconhecidas, classificadas, catalogadas —, no final do século XII, em seu tratado *Contra haereticos*, Alano de Lille apresentou uma teoria da heresia no singular: ele menciona uma "heresia geral" que seria característica de seu tempo, para a qual confluiriam todas

as heresias particulares[84]. Na realidade, ao enumerar a variedade de temas que alimentam a "heresia geral", Alano de Lille descreve o que foi, no século XII, o discurso da Igreja sobre a "heresia": um discurso doutrinal por vezes inovador, fundado na denúncia[85]. Para tanto, Alano de Lille deve ater-se, num tratado de quatro partes, a cátaros, a valdenses, a muçulmanos e a judeus. Pedro, o Venerável, tinha começado essa prática discursiva, dividida, é verdade, em três tratados, mas que os manuscritos transmitem de forma conjunta.

O discurso polêmico, "geral" na medida em que retoma os mesmos argumentos e os mesmos conjuntos de citações, teve a virtude de transformar contestações — que se poderiam também interpretar em termos sociológicos — em exposição doutrinal sobre a eficácia dos sufrágios pelos defuntos. Devido ao lugar ocupado pelos mortos na sociedade dos séculos XI e XII, a questão dos sufrágios pelos defuntos ofereceu aos polemistas a possibilidade de passar da "recusa" (da instituição, das trocas que a constituíam) à doutrina, julgando a "recusa" do ponto de vista da doutrina.

Polêmica, doutrina, sociedade

Jacques Le Goff notou bem o papel dos tratados anti-heréticos no "nascimento" do Purgatório[86]. O discurso polêmico relativo à eficácia dos sufrágios pelos defuntos permitiu reafirmar, *reativar*, renovando-a, a doutrina da Igreja. Com efeito, há diferenças entre o que os medievais sempre haviam escrito a respeito do culto dos defuntos e o que dizem os polemistas anti-heréticos. Estes evocam menos os ritos funerários, a *cura* [cuidado] ou a *pietas* dos vivos em relação aos mortos — muitos autores da Idade Média o fizeram — do que a penitência *post mortem*, a eficácia dos sufrágios no debelamento dos pecados dos homens. Essa evolução do discurso eclesiástico é ainda inicial nas *Atas* do sínodo de Arras de 1025, cujo capítulo mais longo sobre o culto dos defuntos é, desse ponto de vista, bem tradicional, uma vez que trata da "sepultura", quer dizer, da *pietas*. Todavia, um outro capítulo, anunciando os tratados seguintes, aborda o tema da penitência *post mortem*. As citações da Escritura que aparecem nesse capítulo estão reduzidas ao extremo, mas os polemistas do século XII completaram-nas. Quando estes se referem a Agostinho, preferem citar o *Enchiridion* (isto é, as proposições que o bispo de Hipona faz sobre

o destino da alma após a morte) ao *De Cura* (onde se encontra também considerado o destino do corpo). Apesar de, em sua obra "sobre os cuidados devidos aos mortos", Agostinho ter tratado de apenas uma passagem da Escritura (2Cor. 5, 10), é sobre o plano da Escritura que os polemistas se fixam. A argumentação baseada em citações da Escritura é a principal característica dos polemistas, particularmente nos tratados redigidos a partir do fim do século XII, como o *Opusculum* de Ermengardo e os tratados de Madri e Reims, nos quais, em se tratando dessas questões, o emprego das referências patrísticas tende a desaparecer.

Que os polemistas se lancem num verdadeiro combate de citações escriturísticas é ainda mais notável na medida em que a Escritura quase muda a respeito dos sufrágios pelos mortos. Era preciso também interpretar, discutir e, por vezes, utilizar o argumento *a silentio*: em nenhuma parte do Novo Testamento a prática dos sufrágios é interdita[87]. Os polemistas debateram também diferentes sentidos de que poderiam se revestir certas passagens da Escritura. Pedro, o Venerável, se detém sobre uma citação de Isaías[88], enquanto Egberto de Schönau — que clama: *Scriptura nobiscum est... Euangelica Scriptura pro nobis est... Apostolica Scriptura in defensione nostrae partis est* — consagra uma longa explanação ao significado da palavra *iudicium*[89].

O discurso tanto polêmico quanto doutrinal sobre a morte, elaborado no contexto de luta anti-herética, durante os séculos XI e XII, parece ter antecipado as transformações que, entre o final do século XII e o início do século XIII, interferiram nas práticas funerárias e nas concepções de morte — transformações caracterizadas por um interesse novo pela salvação e pelo destino dos indivíduos no Além[90]. Enquanto as práticas de comemoração dos mortos se propagam na sociedade, em particular nas cidades, onde os pregadores difundem a doutrina da Igreja, especialmente seu discurso sobre o Purgatório (que os teólogos acabavam de definir como o terceiro lugar do Além), os mortos perderam a função social estruturante que haviam tido na época senhorial. A sociedade repousava menos nas regras ancestrais e mais sobre as instituições fundadas no direito. À conservação da memória dos ancestrais se substituiu o cuidado dos indivíduos com sua salvação e com a salvação dos seus próximos. A partir daí, a prática dos sufrágios pelos defuntos tendeu a coincidir com o seu fundamento doutrinal. As reflexões dos polemistas sobre os sufrágios

pelos defuntos, as discussões sobre a salvação *post mortem*, que eram abundantes nos tratados polêmicos, com o apoio dos testemunhos escriturísticos, correspondiam perfeitamente a essa evolução. Colocando-se deliberadamente sobre o terreno da Santa Escritura, vinculando-se à questão da salvação, o discurso polêmico, se não fez evoluir a doutrina, ao menos promoveu sua manifestação, e assim as transformações do século XIII.

Anexo
A argumentação de alguns textos polêmicos relativos aos sufrágios pelos mortos

As proposições, os argumentos e as citações são retomados na ordem em que apareceram nos tratados polêmicos.

I. *Atas* do sínodo de Arras

De sepultura

Asseritis quidem nihil differre utrum mortui in atriis domus Domini, na aliis in quibuslibet locis sepeliantur: mas os mortos devem repousar no seio da Igreja-mãe.

As narrativas do Gênesis sobre a sepultura dos patriarcas (= Gn. 23; 25, 8-10; 35, 28-29; 47, 30; 49, 29-31; 50, 23-25) atestam, por outro lado, *quod sancti patres non solum in uita, sed post mortem ab alienigenis dissociari uolebant*. E a compra por Abraão de uma sepultura (= Gn. 23) autoriza os dons feitos à Santa Igreja *in sepulturis nostris*.

Quare non scrutamini Scripturas? Hoc habet plane liber Regum quod reges israeliticae plebis in uno loco omnes sepelirentur... (= 3Rs. 13, 22; 4Rs. 23, 14-16...).

Quod penitentia post mortem prosit

Ne quis penitentiam solis uiuis et non defunctis proficere credat: após a morte, muitos são resgatados de suas penas pela piedade dos vivos [*suorum pietate uiuorum*], quando se oferece a missa, se distribuem esmolas e se faz penitência em sua intenção.

Scriptura teste: Mt. 12, 32; Gregório, *Diálogos* IV, 41, 3-4; 2Mc. 12, 42-43; 2Mc. 12, 46; retoma em: 1Cor. 3, 11-15; Gregório, *Diálogos* IV, 41, 5-6.

II. *Contra Henricum* (ms de Nice): *Capitulum V*

Proposição dos heréticos: os mortos não aproveitam nenhum benefício, porque, a partir de sua morte, ou eles serão condenados ou serão salvos.

Contra essa proposição: Mt. 12, 32, 9 (os mortos podem ser resgatados *per elemosinas amicorum et orationes fidelium uel etiam igne purgatorio*); 1Cor. 3, 11-15.

A proposição da Igreja, segundo a qual as esmolas, as preces e a eucaristia podem ser úteis aos mortos *in uera confessione*, está fundada sobre a fé [*fides*] e sobre a autoridade da tradição eclesiástica [*auctoritas sanctorum patrum omniumque in ecclesia Dei ante nos catholice uixerunt*].

São em seguida evocados *ante Christi incarnationem uerax et autentica Machabeorum historia* e os *patres antiqui*: retoma 2Mc. 12, 42-43; Agostinho, *De cura pro mortuis gerenda* (IX, 6; XVIII, 22); [Pseudo] Agostinho, *In cathedra sancti Petri sermo*. Essas autoridades atestam a *impietas* do herético Henrique (Dt. 19, 15).

III. Pedro, o Venerável, *Contra Petrobrusianos*
V. *Contra id quod dicunt uiuorum beneficia nichil prodesse defunctis*

Os petrobrusianos afirmam que os *sacrificia altaris, oblationes, orationes, elemosina uel reliqua bonorum* não têm nenhuma utilidade. Assim, desprezam uma venerável tradição da Igreja [*ecclesie Christi tam celebrem, tam antiquum ab ipso Christo, immo ante Christum ab Eius Cultoribus obseruatum morem uniuerso orbe reclamante*].

Proposição dos heréticos: os benefícios dos vivos não são úteis aos mortos, porque, após a vida, os mortos não podem mais adquirir méritos; cada um se encontra, então, condenado ou justificado segundo seus méritos: Ecl. 12, 14; Gl. 6, 5; 2Cor. 5, 10; Sl. 61, 12; Mt. 16, 27.

Resposta de Pedro, o Venerável: Mt. 12, 32; os fiéis, que formam a Igreja, corpo de Cristo, cumprem cotidianamente aquilo que Cristo fez outrora:

1. OS BENEFÍCIOS DOS VIVOS ÚTEIS AOS VIVOS: numerosos exemplos da Escritura *pro* e *contra*.

2. OS BENEFÍCIOS DOS MORTOS ÚTEIS AOS MORTOS: justificativa do culto dos santos; *Ecclesia... cotidie per uniuersum mundum cum signo fidei exeuntes de corpore et somno pacis dormientes mortuos suos perfectioribus mortuis, hoc est sanctis martyribus aliisque summe iustis, commendat... De qua ecclesiastica consuetudeine nec catholicus dubitasse...*; exemplos da Escritura: 2Mc. 15, 12-14; 4Rs. 13, 21; exemplos hagiográficos.

3. OS BENEFÍCIOS DOS VIVOS ÚTEIS AOS MORTOS:

- Trata-se de uma *consuetudo*, de um *mos* transmitidos pela Igreja;
- Os hereges, que não reconhecem nenhuma tradição da Igreja com exceção dos Evangelhos, devem aceitar o conjunto da Escritura:

  2Mc. 12, 39-42, apresentado como uma *famosissima lectio,* ouvida *cotidie*; 2Mc. 12, 46, Is. 8, 19 [*nunquid non populus a Deo suo requirit pro uiuis ac mortuis*], 1Cor. 15, 29 (batismo de um vivo por um morto), At. 9, 37-41 e 20, 9-12; Mt. 10, 8; Jo. 14,12 (ressurreições miraculosas dos mortos);
- Exemplos hagiográficos;
- Diversidade de igrejas e de *consuetudines*, por que *ut pene tanta sit uarietas usuum quanta multiplicitas ecclesiarum*; mas há a unidade da Igreja católica e da *caritas*;
- Os Pais da Igreja [*doctores*]: Ambrósio: *De obitu Theodosii; De consolatione Valentiniani; De excessu fratris sui Satyri*. Agostinho: *De cura pro mortuis gerenda* (I, 2; IV, 6; V. 7; XVIII, 22) [logo, 2Cor. 5, 10]; *Enchiridion* (110) [logo, 2Cor. 5, 10]; *Confessiones* (IX, 12, 32; IX, 13, 37). Gregório: *Vita eius et Omelie et Dialogus eius ab innumerabilibus minusque etiam eruditis ac simplicibus fratribus cotidie ac pene sine intermissione et recitantur et audiuntur, et leguntur et intelliguntur...* Paulino de Nola: *Ep. Ad Delfinum (35); Ep. Ad Amandum (36); ep ad Pammachium (13).* Jerônimo: *Ep. Ad Pammachium (66).*

4. OS BENEFÍCIOS DOS MORTOS ÚTEIS AOS VIVOS: 2Mc. 15, 12-16; Ap. 6, 9-11.

IV. Sermões de Egberto de Schönau

Sermo IX. Contra sextam haeresim de animabus mortuorum

Hereges: os cuidados [*cura*] que a Igreja toma com os mortos são *vana et superflua*. Imediatamente após sua morte, as almas dos mortos alcançam a beatitude eterna ou os suplícios infernais: não há espaço para rezar, celebrar missas e distribuir esmolas em sua intenção.

Secundum Scriptura ueritatis: a descida de Cristo ao Inferno, a fim de conduzir as almas ao céu: é falsa a afirmação de que, após a morte, ninguém pode ser libertado de suas penas. Ou então os hereges se recusam a acreditar na descida de Cristo ao Inferno, o que significa que eles não reconhecem o Símbolo de Atanásio, nem o Símbolo católico. Sl. 23, 7; Sl. 67, 19; Sl. 13, 14; col. 2, 15.

Hereges: a Descida de Cristo ao Inferno diz respeito apenas àqueles que viveram antes da vinda do Salvador. A resposta de Cristo ao ladrão é válida para todos os pecadores. Confirmado por Ez. 33, 12 e 33, 14-16: para aquele que se arrepende, *non nocebit impietas suas.*

Os *Verba Sanctae Scripturae* têm uma interpretação delicada. É possível atribuir-lhes vários significados: alguns estão corretos, outros são falsos. Por exemplo, 1Pd. 3, 13, Mt. 24, 9 e Jo. 16, 33 estão aparentemente em contradição. Na realidade, o significado é o seguinte: aqueles que perseguem os fiéis não os prejudicam, pois os ajudam a alcançar a beatitude eterna. Da mesma maneira, o ímpio que se converteu, a impiedade não o prejudicará.

Discussão sobre outras citações das Escrituras apresentadas pelos hereges: Ecl. 11,3: *Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit.* Ez.: *Ubi te inuenero, ibi te iudicabo.* Jo. 5, 24: *Amen dico uobis, quia qui uerbum meum audit et credit ei qui misit me, habet uitam aeternam, et in iudicium non ueniet, sed transibit a morte in uitam* — à qual se opôs 2Cor. 5, 10.

Objeções dos hereges, *qua nobis obuiare soletis*: 1Cor. 3, 8; Gl. 6, 5; Ez. 33, 20.

Resposta: os sufrágios não têm utilidade alguma para os mortos que não se arrependeram antes de sua morte; eles apenas têm proveito àqueles que morreram *in fide catholica*, sem, no entanto, ter tido tempo de prestar satisfação de seus pecados. 1Cor. 3, 11-15. Sobre o fogo: Sl. 6, 2; 37, 2; Mt. 25, 41. Mt. 3, 11 [*Ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni*]: o batismo *in hac uita, in Spiritu Sancto (intus) / in aqua (foris)* corresponde ao batismo *post hanc uitam, in igne.* Mt. 12, 32.

De que maneira os pecados são redimidos após a morte: se o morto não prestou satisfação deles plenamente, ele é purificado *in penis*, após a morte, durante algum tempo. 2Mc. 12, 39-43: *historia Machabeorum, cuius talis est auctoritas in Ecclesia, ut publice in diuino seruitio lectitur*; 2Mc. 12, 46. Dessa maneira, *euangelica Scriptura pro nobis est... apostolica Scriptura in defensione nostrae partis est...* Sobre a penitência: Deus não solicita apenas a contrição, mas também a satisfação. Questão aos hereges: Dizeis que aquele que não satisfez plenamente tem acesso direto à beatitude eterna? Tal afirmação incitará os fiéis a protelar sua conversão... Além disso, efeitos sociais das obras feitas pelos mortos: *multa opera misericordie quotidie fiunt in pauperes, quae nullatenus fierent, si non hoc crederent homines, ut per talia possent adiuuare animas charorum suorum.* De onde vem a necessidade do fogo purgatório. É um absurdo acreditar que uma alma mal saída do pecado seja aceita imediatamente na beatitude eterna. O caso do bom ladrão (que se converteu e se dirigiu ao paraíso no mesmo dia) é excepcional e se explica pela fé admirável por ele demonstrada.

V. Bernardo de Fontcaude, *Contra Waldenses*

IX. Contra hoc quod dicunt defunctis fidelibus non prodesse uiuorum eleemosynas, ieiunia, missarum solemnia, aliasue orationes

Proposição dos hereges: *defunctis nihil prodesse fidelium uiuorum eleemosynas, ieiunia, orationes, nec etiam missarum solemnia, seu orationes pro eis factas.*

Contra essa proposição:

1. *Auctoritates canonice*: 2Mc. 12, 42-43: Hoc Ecclesia *catholica legit deuote, praedicat publice et seruat in exemplo*. Nenhuma passagem do Novo Testamento interdita os sacrifícios ofertados pelos fiéis mortos; De onde: 2Mc. 12, 46; Mt. 12, 32; Gregório, Diálogos IV, 41, 3-4.

2. *Scriptura patrum catholicorum*: Agostinho, *Enchiridion*, 110. *Exempla non pauca*: Gregório, *Diálogos*, IV, 8; IV, 57.

= *longissima consuetudo catholice Ecclesie: si nulla alia suppeteret auctoritas, exemplum, aut ratio, sufficere deberet sancte Ecclesie tanto tempore approbata consuetudo* (Dt. 19, 15).

3. *Rationes catholice*: Agostinho, *Enchiridion*, 110. A descida de Cristo ao Inferno, a fim de conduzir as almas ao Céu; não é admirável que aqueles que se encontrem no Purgatório sejam libertados. Os fiéis formam o Corpo de Cristo; ora, os membros são solidários uns com os outros, *ut si quid patitur unun, compatiantur caeteri. Et ideo, fidelibus in igne purgatorio patientibus, caeteri compatientes solliciti sunt pro eis*. Ap. 3, 7; Mt. 16, 19: o que a Igreja desliga neste mundo também é desligado no céu; Gregório, *Diálogos* II, 23.

Objeções dos hereges: após a morte, nada mais é útil aos mortos. Testemunhos avançados: Jó 12, 35; 2Cor. 6, 2; Gl. 6, 10; Ec. 9, 10; Sl. 117, 1; 2Cor. 5, 10; Gregório, *Diálogos* IV, 41, 1-2: mesmas citações, na mesma ordem.

Resposta de Bernardo de Fontcaude: efetivamente, após a morte, ninguém pode mais adquirir méritos; entretanto, os mortos podem ser ajudados pelos vivos: cf. Agostinho, *Enchiridion*, 29; Gregório, *Diálogos* IV, 41; Rm. 14, 10.

X. Contra eos qui negant ignem purgatorium, et aiunt, spiritus a carne solutos continuo ire ad coelum, euil infernum

Proposição dos heréticos: após a morte, as almas dos mortos sobem ao Céu ou descem ao Inferno. *Negant enim ignem purgationis.*

Resposta de Bernardo de Fontcaude: *His obloquuntur auctoritates, exempla, ratioque catholica:* 1Cor. 3, 11-15 (*Hoc de igne futurae purgationis potest accipi*); Agostinho, *Enchiridion*, 18; Mt. 3, 11 (*Ipse vos baptizabit in spiritu Sancto et igni*: o Senhor purifica os pecados através do batismo e do fogo purgatório); Ez. 24, 11.

VI. *Opusculum* de Ermengardo

XVII. *De inuocatione sanctorum et precibus pro defunctis*

Proposição dos hereges: *sanctos et eorum orationes uiuis [...] non prodesse, nec defunctos uiuorum beneficiis et orationibus releuari.*

Resposta: pela *fides* e pelas *auctoritates omnium catholicorum doctorum Ecclesie Dei:* Lc. 16, 27-28 (Se o mau rico, no Inferno, ora pelos vivos, o que dizer dos santos?); Ap. 8, 3-4 (os santos não rezam por si mesmos, mas pelos outros); Ap. 6, 9-10; Gn. 4, 10; Hb. 11, 4 (os santos *non implorant pro reprobis, de quibus expostulant uindictam. Ergo orant pro saluandis, uiuis uel defunctis*).

Há três tipos de mortos: os *ualde boni* (Lc. 10, 20; Lc. 23, 43); os *ualde mali*, que conhecem uma segunda morte após a primeira (Ap. 2, 11); os *nec ualde boni, nec ualde mali*, que se arrependeram, mas não concluíram a satisfação (1Jo. 5, 13-16), ao contrário dos pecadores de morte (Jd. 13).

Que a prece dos vivos tem proveito aos mortos: At. 9, 40-41, Jo. 11, 21; 2Mc. 12, 42-46; *consuetudo apud ueteres.*

Lc. 23, 43; *Quacunque hora peccator ingemuerit, saluus erit* (?); Is. 43, 25.

VII. *Liber Antiheresis* atribuído a Durand de Huesca

De remissione post obitum

- 1Jo. 5, 16; ICor. 3, 11-15; Mt. 12, 32
- Gregório, *Diálogos* IV, 41, 3-4; Decreto c. 4, D. XXV
- Gregório [= Pseudo-Agostinho, XI s.]; Decreto c. 5, D. XXV
- Gregório [III] para Bonifácio; Decreto c. 21, C. XIII, questão 2
- [Decreto c. 22, C. XIII, questão 2, Agostinho, *De Cura pro mortuis*]
- Agostinho, *Enchiridion*, 109-110; Decreto c. 23, C. XIII, questão 2
- Pedro Lombardo, *Sentenças* IV, dist. 21, capítulo 3-6, parágrafos 214-8

Notas

[1] A crítica pode ser dirigida a numerosos estudos sobre a heresia. Assim, é possível alcançar, por intermédio de textos que denunciam os hereges do ano 1000, as *convinzioni di fondo* [convicções de fundo] destes e sua vontade de *abbracciare uma fede nuova e alternativa esclusivamente "spirituale"* [abraçar uma fé nova e alternativa, exclusivamente "espiritual"] como gostaria G. Gracco ("Gli eretici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII", in *La Cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di uma società*. Milão, 1983, p. 348)? A propósito dos petrobrusianos, aos quais recusa

o qualificativo "evangélicos", o mesmo autor afirma, adotando o tom polêmico de Pedro, o Venerável, que *gli eretici si rivelano per quello qui sono: uomini aggressivi, pronti ad affermarsi più con la violenza sugli altri che con il sacrificio di sé...* [os hereges se revelam por aquilo que são: homens agressivos, prontos a afirmarem-se mais pela violência sobre os outros do que pelo sacrifício de si...]. E avança demonstrando o gesto provocador de Pedro de Bruis que, no dizer do abade de Cluny, assava carne, na Sexta-Feira Santa, sobre cruzes de madeira (idem, op. cit., pp. 365-6).

2 A heresia é apresentada às vezes como a manifestação de reivindicações da ordem "social" e "econômica" (por exemplo: E. Werner, *Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrundert*. Berlim, 1975); outras como a promoção de um ideal de vida evangélica e apostólica ou ainda a vontade de "renovar" a Igreja (por exemplo: R. Morghen, *Medioevo Cristiano* [1ª ed. 1951]. Bari, 1968, em particular as pp. 225-7, sobre o esforço dos hereges em *rationabiliter uiuere la legge dell'Evangelo* [viver racionalmente a lei do Evangelho]; ou R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*. 2ª ed. Roma, 1975). Vários historiadores relacionaram as "mutações" do ano 1000 e o surgimento das heresias, cujo ponto em comum seria a rejeição das estruturas senhoriais: G. Cracco, "Le eresie del Mille: un fenomeno di rigetto delle strutture feudali?". In *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X-XIII siècles). Bilan et perspectives de recherches*. Roma, 1980, pp. 345-60; J-P. Poly e E. Bournazel, *La mutation féodale, X-XII siècles*. Paris, 1980, pp. 382-427; P. Bonnassie e R. Landes, "Une nouvelle hérésie est née dans le monde". In *Les sociétés méridionales autour de l'na mil. Répertoire des sources et documents commentés*. Ed. M. Zimmermann. Paris, 1992, pp. 435-59. *Contra*: C. Thouzellier, "Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale". In Eadem, *Hérésie et hérétiques*. Roma, 1969, p. 10, segundo a qual a "rebelião" dos hereges dessa época "não oferece um caráter antifeudal"; D. Barthélemy, "La paix de Dieu dans son contexte (989-1041)". In *Cahiers de Civilisation Médiévale*, t. 40, 1997, pp. 3-35 (com pertinentes observações nas pp. 22-5).

3 Tal diligência evidentemente só é possível com a condição de dispormos de outras fontes de informação sobre as práticas sociais que o discurso anti-herético evoca deformando.

4 A esse propósito, permitam-me citar meu livro: *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et sociétés au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI-XIII siècles)*. Paris, 1997.

5 *De sepultura etiam, quam praeter ullum salutis compendium auaritiae sacerdotum adscribitis, sermocinabimur. Assertis quidem nihil differre, utrum mortui in atriis domus Domini, na aliis in quibuslibet locis sepeliantur, fingentes nullum praetendi mysterium sanctitatis, praeter quod de ipso pretio sacerdotes sibi coaceruant pecuniam...* (*Atas* do sínodo de Arras, in *P.L.*, t. 142, col. 1295).

6 *Atas* do sínodo de Arras, in *P.L.*, t. 142, col. 1295. E cf. Gênesis 23; 25, 8-10; 35, 28-9; 49, 29-31; 50, 23-5.

7 Sobre a utilização dessas passagens durante a Idade Média e sobre os avatares de sua exegese veja-se meu artigo: "La sépulture des Patriarches (Gènese, 23). Modèles scripturaires et pratiques sociales dans l'Occident Médiéval". In *Studi Medievali*, t. 37, 1996, pp. 519-47.

8 C. Treffort, *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*. Lyon, 1996, pp. 141-3.

9 Segundo o Pontifical Romano-Germânico (confeccionado na Corte otoniana, entre 950 e 962). Ed. C. Vogel e R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du X siècle*, t. 1. Vaticano, 1963, p. 192 [*consecratio cymiterii*].

10 Jerônimo, *Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos*. In *C. C. Ser. Lat.*, t. 72. Turnhout, 1969, p. 28, cujo comentário adotado pelos autores carolíngios, em particular Rabano Mauro, passa ao século XI na *Glosa Ordinária*; Gregório Magno, *Registrum epistularum*, VIII, 35 (carta de 598), em *C. C. Ser. Lat.*, t. 140 A. Turnhout, 1982, pp. 560-1, retomado igualmente desde a época carolíngia, utilizado pelos reformadores do século XI e figurando no *Decreto* de Graciano.

11 *[...] quia graue nimis et procul est a sacerdotis officio pretium de terra concessa putredini quarere et de alieno uelle facere luctu compendium* (Gregório Magno, *Registrum epistularum*, VIII, 35, ed. pp. 560-1).

12 *Atas* do sínodo de Arras, in *P.L.*, t. 142, col. 1296.

13 Ver C. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII et au début du XIII siècle*. Paris, 1966, pp. 27-36, e, neste volume, a introdução de M. Zerner e minhas observações no Excurso 1.

14 *Helemosinas et sacrificium, ceteraque beneficia fidelibus posse prodesse defunctis non dubitamus. Et quia fides secundum Iacobum apostolum "sine operibus mortua est", seculo abrenuncaiuimus, et que abebamus, [...] pauperibus erogauimus...* (Ed. C. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme...*, p. 30, sublinha a originalidade dessa passagem, p. 31.

15 Ver M. Rubellin, capítulo 7 deste volume.

16 *[...] dicunt quod pro mortuis orare aut aliquod beneficium facere non prodest* (*De confessione hereticorum*. Ed. R. Manselli, "Per la storia dell'eresia nel secolo XII. Sudi minori". In *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, t. 67, 1955, p. 210).

17 *[...] Primo purgatorium negant, et per consequens suffragia defunctorum; ueneraciones sanctorum omnium etiam Virginis gloriose ydolatriam asserunt, nec concedunt quod aliquid ualeant pro nobis sancte eorum intercessiones* (*Hec sunt manifesta per conuersos de secta Waldensium*, a partir do manuscrito de Paris, B.N., *latin* 14503, fóls. 354-5, ed. A. Dondaine, "Durand de Huesca et la polémique anti-cathare". In *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 29, 1959, p. 275).

18 *Atas* do sínodo de Arras, in *P.L.*, t. 142, col. 1295-6, 1298-9.

19 Ms. Nice, B. M. 3, fól. 141, único capítulo editado por R. Manselli, no *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, t. 65, 1954, pp. 62-3. Ver a apresentação do *Contra Henricum* do monge Guilherme feita por M. Zerner, capítulo 5 desta obra.

20 Egberto de Schönau, *Sermones contra Catharos*, in *P. L.*, t. 195, col. 15: trata-se da "sexta heresia" dos "cátaros" de Colônia, versando "sobre as almas dos mortos" [*de animabus mortuorum*]. O nono sermão foi editado nas col. 55-69.

21 Bernardo de Fontcaude, *Contra Waldenses*, in *P.L.*, t. 204, col. 828-40. A hipótese de uma defasagem ou de uma ruptura entre os oito primeiros capítulos e os quatro últimos é

enunciada por L. Verrees, "Le traité de l'abbé Bernard de Fontcaud contre les Vaudois et les Ariens". In *Analecta Praemonstratensia*, t. 31, 1955, pp. 5-35, e C. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme...*, p. 55s.

[22] *Opusculum* de Ermengardo: ms Bruxelas, B.R. 3961-63, ed. *P.L.*, t. 204, col. 1267-9 [*De inuocatione sanctorum et precibus pro defunctis*], e os tratados dos ms Reims, B.M. 495, fóls. 124v-126r, e Madri, B.N. 6911, fóls. 100v-102r (Edição crítica em curso por C. Goiran).

[23] Alano de Lille, *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, livro 1, c. 72, in *P.L.*, t. 210, col. 373. Ver também livro 2, c. 12-13, ed. col. 388-90.

[24] O *Liber Antiheresis* dedica um capítulo à "remissão [dos pecados] após a morte" (Ed. K. V. Selge, *Die ersten Waldenser. II. Der Liber Antiheresis des Durandus von Osca*. Berlim, 1967, pp. 100-4).

[25] Sobre esses tratados, ver em último lugar G. G. Merlo, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*. Bolonha, 1996. A questão dos sufrágios e das esmolas pelos mortos é evocada, por exemplo, na "Suma contra os heréticos" falsamente atribuída a Prebostino de Cremona (que acusa os passaginos de recusar a prece aos mortos: Ed. J. N. Garvin e J. A. Corbett, *The Summa contra haereticos ascribed to Praepositiuus of Cremona*. Notre-Dame (Ind.), 1958, pp. 210-1), in Raniero Sacconi (reprova os hereges por não darem esmola, pois eles não acreditam que possam suprimir os pecados: *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*, ed. A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIII siècle. Le Liber de duobus principiis*. Roma, 1939, p. 68), no tratado "contra os cátaros e valdenses" de Moneta de Cremona (Livro IV, c. 9, ed. T. A. Ricchini. Roma, 1743, pp. 371-5) e na carta de Vacarius "contra os múltiplos erros" de Ugo Speroni (que justifica igualmente as preces dedicadas aos defuntos: Ed. I. da Milano, *L'Eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario: texto inedido del secolo XII con studio storico e dottrinale*. Vaticano, 1945, pp. 475-81).

[26] Agostinho, *De cura pro mortuis gerenda*. Ed. J. Zycha, na *C.S.E.L.*, t. 41, 1900, pp. 621-60. O tratado foi redigido entre 421 e 422. As passagens que aludem à questão se encontram nessa edição, principalmente nas pp. 626, 631, 639 e 658.

[27] Cf. Y. Duval e J-C. Picard (ed.), *L'inhumation privilégiée du IV ao VIII siècle en Occident. Atas* do Colóquio de Créteil, 16-18 de março de 1984. Paris, 1986; Y. Dubal, *Auprés des saints, corps et âmes. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III au VII siècle*. Paris, 1988; R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII-X siècle). Essai d'anthropologie sociale*. Paris, 1995, pp. 45-52.

[28] Nas últimas décadas, muitos historiadores alemães se interessaram pelos diferentes aspectos da *memoria*. O estudo de O. G. Oexle, "Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter", in *Fruhmittelalterliche Studien* (t. 10, 1976, pp. 70-95), e o volume editado por K. Schmid e J. Wollasch, *Memoria. Der geschichtliche zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Munique, 1984), indicarão a bibliografia básica. Por fim: *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Ed. D. Geuenich e O. G. Oexle, Göttingen, 1994) e *Memoria als Kultur* (Ed. O. G. Oexle, Göttingen, 1995). Igualmente: F. S. Paxton, *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe* (Londres: Ithaca, 1990).

[29] Para uma demonstração argumentada de tudo isso, com o apoio de documentos: M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts...*, pp. 101-332.

[30] As atas dos conflitos ocorridos entre as instituições eclesiásticas que tratam do direito de inumação, cada vez mais numerosos no período senhorial, atestam que os eclesiásticos julgavam necessário preservar seus direitos, privilégios e proventos, e se preocupavam, sem dúvida, em afirmar seu poder sobre um território e seus habitantes. A respeito dessa questão, o estudo clássico de J-M. Bienvenu, "Les conflits de sépulture em Anjou aux XI et XII siècles", nas *Actes du 91e Congrès national des Sociétés Savantes. Bull. Philologique et historique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1966, pp. 673-85, afirma que a paróquia era o lugar ordinário de sepultura dos fiéis. O fato de enterrar qualquer um permitia estabelecer um direito paroquial sobre os lugares onde este residira enquanto vivo. O controle do território e o poder sobre os homens teriam sido por longo tempo as razões verdadeiras dos conflitos de sepultura.

[31] *Nam decimas dare dicebat esse omnimodis superfluum et inane* (Raul Glaber, *Les cinq Livres de ses Histoires*, L. II, c. XI. Ed. M. Prou. Paris, 1886, pp. 49-50). A coletânea de Raul Glaber for composta entre 1030 e 1047.

[32] *Nam ecclesiam non intrant [...] Elemosinam dicunt nihil esse, quia nec unde fieri possit debere possideri* (Ed. G. Lobrichon, "Le clair-obscur de l'hérésie au début du XI siècle en Aquitaine", in *Historical Reflections-Réflexions historiques*, t. 14, 1987, pp. 441-3). O tratado que segue a carta foi composto no século IX (p. 431).

[33] P. Bonnassie e R. Landes apresentaram alguns desses textos, extratos da coleção dos *Miracles de sainte foy de Conques* (redigidos entre 1013 e 1020) ("Une nouvelle hérésie est née dans le monde", in *Les sociétés méridionales autour de l'na Mil. Répertoire des sources et documents commentés*. Ed. M. Zimmermann. Paris, 1992, pp. 435-59, em particular as pp. 439 e 446).

[34] Os polemistas antigregorianos, dos quais Sigeberto de Gembloux é sem dúvida o exemplo mais destacado, evocam abundantemente essa questão: M. Lauwes, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts...*, em particular as pp. 226-33.

[35] A propósito de Tanquelmo: *[...] sacrilegus ille declamans dehortabatur populum a perceptione sacramenti corporis et sanguinis Domini, prohibens etiam decimas ministris ecclesiae exhibere...* (Ed. P. Fredericq, *Corpus documentorum haereticae prauitatis Neerlandicae*, t. 1, 1889, pp. 15-8). Ver J. M. De Smet, "De monnik Tanchelm em de Utrechtse bisschopszetel in 1112-1114". In *Scrinium lovaniense. Mélanges E. Van Cauwenbergh*. Lovaina, 1961, pp. 207-34.

[36] Ed. Dom Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 12. Paris, 1781, p. 554.

[37] Sobre Lamberto "li Beges": J. Goossens, *De kwestie lambertus "li Beges" (†1177)*. Bruxelas, 1984 (cujas conclusões me parecem contestáveis); M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts...*, pp. 239-47.

[38] Por denunciar tais práticas, Lamberto "li Beges" foi detido, depois julgado e aprisionado. As citações são excertos do *Antigraphum Petri*, tratado provavelmente redigido por Lamberto, ed. A. Fayen, "L'Antigraphum Petri et les lettres concernant Lambert le

Bègue conservées dans le manuscrit de Glasgow", in *Bulletin de La Comission Royale d'Histoire* (Bruxelas), 5ª Série, t. 9, 1899, pp. 294, 315-7.

[39] *Detrahunt eleemosynis nisi suis exhibeantur, et opus diaboli ante suam expiationem nulla aiunt ratione fouendum. Paenitentias morientium et orationes pro mortuis turpis lucri gratia a clericis praedicant adinuentas* (Ed. J. Leclercq, "Le témmoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne". In *Studia Anselmania*, 31 — *Analecta monastica*, 11. Roma, 1953, p. 197).

[40] *Hi sunt qui sacramentum altaris euacuant, omnia diuina sacramenta tractare ominibus licere predicant, missarum solemnia pro fidelibus de elemosinis necnon et orationes spernant* (Ed. A. Dondaine, "Durand de Huesca et la polémique...", p. 274, a partir do manuscrito de Reims, B.M. 495, no qual aparece a carta de um bispo "A" de Plaisance, nos fóls. 137-8 (em sequência do tratado anti-herético apresentado por M. Zerner, capítulo 5).

[41] *Decreto*, 2ª parte, causa XIII, q. II, onde Graciano evoca a sepultura de Abraão e dos patriarcas, apoiando-se na ideia segundo a qual *in sepulcro parentum filii sunt collocandi* [os filhos devem ser colocados na sepultura dos pais].

[42] Sobre as classificações sociais imaginadas pelos clérigos, ver, primeiramente: G. Constable, "The orders of society". In *Three Studies in Medieval Religius and Social Thought*. Cambridge, 1995, pp. 249-341.

[43] *[...] multitudinis credencium erat cor unum et anima una. Nec quisquam eorum que possidebat aliquid suum esse dicebat sed erant illis omnia communa. Neque quisquam egens erat inter illos: quotquot enim possessores erant domorum aut agrorum uendentes afferebant precia eorum que uendebant et ponebant ante pedes prediorum ante pedes apostolorum ponebantur, et diuidebatur singulis prout cuique opus erat, apostoli igitut et qui in comitatu eorum erant peccuniam habebant*: ms. Nice, B.M. 3, fól. 137, extraído do primeiro capítulo: *Episcopi et sacerdotes non debent habere pecunias uel honores.* Edição crítica de M. Zerner (no prelo, juntamente com os tratados polêmicos de Madri, Reims e Troyes).

[44] *[...] quoniam multa opera misericordiae quotidie fiunt in pauperes, quae nullatenus fierent, si non hoc crederent homines ut per talia possent adiuuare animas charorum suorum* (Egberto de Schönau, *Sermones: sermo IX — contra sextam haeresim de animabus mortuorum*, in *P.L.*, t. 195, col. 69).

[45] "Duplex honor exhibendus est presbyteris, ut eorum scilicet praeceptis obediatur; et cum debita reuerencia exteriora subsidia ministrentur" (Bernardo de Fontcaude, *Adversus waldenses*. Ed. col. 796).

[46] *Item clerici pascunt; alii, quase oues, pascuntur; et de altari uiuunt illi, isti uero offere debent... — hieronymus ad Heliodorum: ...Illi de altari uiuunt... Si munus ad altare non defero, mihi ante presbyterum sedere non licet* (Bernardo de Fontcaude, *Adversus waldenses*. Ed. col. 798).

[47] *[...] decimas, primitias et oblationes Ecclesiae debitas persoluendo* (Ed. G-G. Meersseman, *Dossier de l'ordre de la Pénitence au XIII siècle*. Friburgo (S.), 1961, p. 284). Ver C. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme...*, p. 220.

[48] *Geste des êveques du Mans*. Ed. Dom Bouquet, *Recueil des Historiens...*, t. 12, p. 549.

[49] Dessa maneira expõe, na *Summa* (Paris: B.N., lat. 3371, ed. pp. 60-1), o capítulo *Episcopi et sacerdotes non debent habere pecunias uel honores*, no qual o desenvolvimento e as citações são reduzidos em relação àqueles do tratado do monge Guilherme que tinham o mesmo título (Nice: B.M. 3, onde um excerto é citado acima, nota 43); esse capítulo está localizado no fim da *Summa*, ao passo que é apresentado em primeiro lugar no tratado do monge Guilherme (ver M. Zerner, capítulo 5 deste volume).

[50] Sobre as ligações entre as duas obras do abade de Cluny, ver a contribuição de D. Iogna-Prat neste volume, assim como minha nota na *R. H. E.*, 1994, pp. 161-6. De maneira análoga, se no sermão polêmico consagrado aos sufrágios dos mortos, Egberto de Schönau não faz mais do que alinhar as citações da Escritura, na *Vida* de sua irmã, a mística Elisabete, ele faz referência às orações da santa pelas almas dos defuntos, bem como a visões de fiéis falecidos das quais ela se beneficiava (*Vita sanctae Elisabeth*, in *P.L.*, t. 195, 141-2.)

[51] No século XI, os movimentos de paz reforçaram o estatuto particular dos cemitérios: mais do que qualquer outro lugar, o espaço sagrado, de forma circular, que contornava as igrejas onde os mortos eram enterrados, devia ser isento de violência. Enfim, por razões já evocadas, a posse de um cemitério e o direito de enterrar nele os mortos conferiam às instituições eclesiásticas um poder real sobre os homens.

[52] Guiberto de Nogent, *Autobiographie*. Ed. e trad. de E. R. Labande. Paris, 1981, pp. 430-1.

[53] *Reuisitare cimiterium, aquam exorcizatam aspergere, incensum ponere, celebrare pro defunctis, nichil proficere dicunt*. Essa passagem segue imediatamente uma observação segundo a qual os leoneses preferiam dar aos pobres a fazer uma oferenda a um padre: *Dicunt adhuc quod uolens offere aliquam oblationem manu sacerdotis uel altari, si obuiauerit ei pauper, magis debet eam dare pauperi, quia beatius est quam offere* (*Manifestatio haeresis Albigensium et lugdunensium*, por volta de 1208-13. Ed. por A. Dondaine, "Durand de Huesca et la polémique...", p. 271).

[54] Citado por W. L. Wakefield, "Burial of heretics in the Middles Ages". In *Heresis*, 5, 1985, p. 30.

[55] Citado por B. Bonnassie e R. Landes, *Une nouvelle hérésie...*, pp. 448-9.

[56] Décimo segundo e último capítulo da *Summa*, quinto capítulo do *Opusculum*; ver M. Zerner, capítulo 5.

[57] Segundo Egberto de Shönau: *[...] et irrident pulsationes campanarum quas facimus... ut uidelicet uiui ad orandum pro mortuis commoueantur...* (*Sermo I*, in *P.L.*, 195, 15). Para Bernardo de Fontcaude: *Dominus docens pariter in sancta ecclesia, maxime doctrinam coelestem addicendam esse, non in foro, non in plateis* (*Contra Waldenses*, c. 2, ed. col. 799).

[58] Sobre essa questão, ver as reflexões estimulantes de A. Guerreau-Jalabert, "*Spiritus et caritas.* Le baptême dans la société médiévale". In *La parenté spirituelle*. Dir. de F. Héritier-Augé e E. Copet-Roubier. Paris, 1996, pp. 133-203.

[59] Pedro, o Venerável, o faz ao longo do quinto capítulo de seu tratado. Segundo Bernardo de Fontcaude: *Inde est quod pro se inuicem solliciti sunt omnes fideles in Christi*

corpore constituti; ut si quid patitur unus, compatiantur caeteri. Et ideo, fidelibus in igne purgatorio patientibus, caeteri compatientes solliciti sunt pro eis... Inde est quod ieiunando, uigilando, ellemosynis aliisque piis actibus insistendo, orationibus instando, talibus remediis, et uiuis et defunctis in Christi corpore per unitatem fidei et compagem dilectionis constitutis subuenire procurat (*Contra Waldenses*, in *P.L.*, t. 204, col. 831).

60 Sobre as relações entre o batismo e a morte dos Pais da Igreja até os autores carolíngios, ver C. Treffort, *L'Église carolingienne et la mort...*, pp. 35-43.

61 *Narrat enim quod uir fortissimus Iuda qui pro legis sue defensione usque ad mortem pugnauit facta collatione ingentem pecuniam misit Ierosolimam offerre pro peccatis mortuorum quibus tunc temporis tantum ualebat sacramentum circumcisionis quantum nunc ualet regeneratio baptismatis* (Ed. p. 63). A analogia e o afastamento do batismo e da circuncisão são um tema patrístico.

62 Pedro, o Venerável, *Contra Petrobrusianos*. Ed. p. 141.

63 Segundo Egberto de Schönau: *Ille uos baptizauit in Spiritu sancto et igne. Nam in hac uita baptizat in Spiritu sancto, quando in baptismo foris quidem per uisibiles ministros baptizat nos in aqua, intus autem animas nostras propria operatione baptizat in Spiritu sancto, donans novis remissionem, omnium peccatorum. In igne autem nos baptizat, quando post hanc uitam in purgatoriis poenis animas nostras purificat a maculis peccatorum...* (*Sermo IX* [*contra sextam haeresim de animabus mortuorum*], in *P.L.*, t. 195, 66). Bernardo de Fontcaude é mais conciso: *Ipse uos baptizabit in Spiritu sancto et igni. Purgat quippe Dominus peccata in baptismate et igni tribulationis temporalis, seu ignis purgationis* (*Contra Waldenses*, in *P.L.*, t. 204, col. 833).

64 A. Guerreau-Jalabert, *Spiritus et caritas...*, p. 135.

65 P. Bonnassie e R. Landes, "Une nouvelle hérésie...", em particular as pp. 438-9, e os textos traduzidos nas pp. 444-9.

66 Ed. *P.L.*, t. 142, col. 1301-3. Sobre essa questão, cf. G. Lobrichon, "L'engendrement des saints: le débat des savants et la revendication d'une sainteté exemplaire em France du Nord au XI et au début du XII siècle". In *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècles)*. Roma, 1991, em particular as pp. 146-7. O monge Paulo de Chartres (1080) reprova também os hereges de Orléans por recusarem as preces ao santos (*P.L.*, t. 155, col. 267).

67 Pedro, o Venerável, *Contra Petrobrusianos*, ed. p. 134.

68 *Blasphemant eos, qui in coelo habitant dum dicunt apostolos, martyres, ciuesque coeli nullam posse opem conferre suplicantibus* (Ed. *P.L.*, t. 204, col. 836).

69 Ver a *confessio* na origem da *Manifestatio* de Bonacurso: *Dicunt etiam sanctos, qui iam cum Christo dormierunt, non orare pro nobis uel aliquibus uiuentibus in mundo* (Ed. p. 210), Alano de Lille, *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, livro 1, c. 72, ed. *P.L.*, t. 210, col. 373, bem como os três tratados apresentados por M. Zerner (capítulo 5): o *Opusculum* atribuído a Ermengardo (com o título *De inuocatione sanctorum et precibus pro defunctis* no manuscrito de Bruxelas, B.R. 3961-3, ed. *P.L.*, t. 204, col. 1267-9, e no manuscrito de Troyes, B.M. 1068), o tratado de Reims, B.M. 495, fól. 124v, e o manuscrito de Madri, B.N. 6911, fól. 100v (com o título *De orationibus sanctorum*): *Contra quorumdam hereticorum peruersam opinionem qui asserunt sanctos et eorum*

orationes uiuis adhuc in mundo pro Christo certantibus non prodesse, nec defunctos uiuorum beneficiis et orationibus releuari...

70 É preciso esclarecer que a noção de "trocas", várias vezes utilizada nas páginas precedentes, é entendida em um sentido muito largo, antropológico — da maneira como definem C. Barraud, D. De Coppet, A. Iteanu e J-C. Galey (ed.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Paris, 1984, pp. 421-520. Eu não integro à heresia motivações de ordem "econômica" (no sentido estreito e contemporâneo do termo). A propósito da utilização da noção de "trocas" pelos historiadores, é preciso retomar o artigo pioneiro de J. Chiffoleau, "Pour une économie de l'institution ecclésiale à la fin du Moyen Âge", in *M.E.F.R.M.*, t. 96, 1984, pp. 247-9. Para uma época mais tardia do que a que eu evoco, baseado em outra documentação e em perspectivas um pouco diferentes, J. Chiffoleau reuniu igualmente a questão da heresia e aquela das trocas. Ver, particularmente, "Vie et mort de l'hérésie em Provence et dans la vallée du Rhône du début du XIII au début du XIV siècle". In *Cahiers de Fanjeaux*, t. 20 (*Effacement du catharisme? XIII-XIV s.*). Toulouse, 1985, pp. 73-99.

71 Sem dúvida, dá-se cada vez menos conta disso à medida que se constrói e se refina o discurso polêmico.

72 As observações que seguem estão fundamentadas em anotações das fontes apresentadas em anexo.

73 J. Dunbabin, "The Maccabees as Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries". In K. Walsh e D. Wood (ed.). *The Bible in the Medieval Word. Essays in Memory of Beryl Smalley*. Oxford, 1985, pp. 31-41.

74 Pedro, o Venerável, *Contra Petrobrusianos*, ed. p. 138.

75 *[...] historia Machabeorum, cuius talis esta auctoritas in Ecclesia, ut publice in diuino seruitio lectitur* (Egberto de Schönau, *Sermo IX*, ed. col. 67).

76 *[...] Hoc Ecclesia catholica legit deuote, praedicat publice et seruat in exemplo* (Bernardo de Fontcaude, *Contra Waldenses*, c. IX, ed. col. 828).

77 A propósito da passagem de 2Mc. 12, 38-44 *(At uero fortissimus Iudas...ut a peccatis soluantur): Quod uero post exitum uitae praesentis pro fidelium peccatis exorandum sit, et eleemosynarum opus agendum, quatenus hi pro quorum remedio res agitur a peccatis soluantur, et praesens locus ostendit, et in Euangelio Dominus, ubi de Spiritu sancti blasphemia, irremissibile peccatum illud ostendens, ait: Quit dixerit uerbum contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro* [= Mt. 12, 32]. *Cum enim dixerit unum illud irremissibile esse peccatum, ostendit alia tam in praesenti quan in futura uita posse remitti. Qualiter autem pro defunctorum salute agendum sit, ostendunt sancti patres in scriptis suis. Unde placuit unum capitulum de opusculis sancti Augustini huic operi inserendum, lectori mandantes his similia in aliorum patrum dictis requirenda. Refert enim memoratus pater in opere quod ad Laurentium de fide et spe et charitate conscripsit, ita dicens: Tempus autem...* [= Agostinho, *Enchiridion*, 110, que comporta a citação de 1Cor. 3, 11-15]. (Rabano Mauro, *Commentaria in libros Machabaeorum*, in *P.L.*, 109, 1252; recuperado na *Glosa ordinária: Biblia Sacra cum glossa...*, t. 4, Venise, 1568, p. 476.) Os três textos da Escritura são igualmente expostos no *De clericorum institutione* de Rabano Mauro, c. XLIV [*de sacrificiis pro*

defunctis offerendis], que acrescenta: *Ergo in libri dialogi sanctus Gregorius narrat, et Beda magister in Gestis Anglorum, frequenter exemplo ostensum seu uisione reuelatum est, animabus defunctorum multum prodesse pro eis sacrificia* (*P.L.*, t. 107, col. 358).

[78] Agostinho, *De Cura*, I, 3, ed. p. 623.

[79] *Si nulla alia suppeteret auctoritas, exemplum, aut ratio, sufficere deberet sancte Ecclesie tanto tempore approbata consuetudo [...]* (Bernardo de Fontcaude, *Contra Waldenses*, ed. col. 830).

[80] *[...] ecclesie Christi tam celebrem, tam antiquum ab ipso Christo, immo ante Christum ab eius cultoribus obseruatum morem uniuero orbe reclamante* (Pedro, o Venerável, *Contra Petrobrusianos*, ed. p. 126). Ver também as pp. 134 [*ecclesiastica consuetudo*] e 137 [retoma a *consuetudo*, ou *mos*].

[81] Pedro, o Venerável, *Contra Petrobrusianos*, ed. p. 146.

[82] *P.L.*, t. 204, col. 1269, e a edição crítica dos manuscritos de Madri e Reims feita por G. Goiran (no prelo).

[83] É preciso ainda apreciar corretamente a difusão desse discurso da Igreja, estudando a tradição manuscrita dos tratados polêmicos (várias contribuições estão neste volume) e interrogando outros tipos de documentos susceptíveis de refletir preocupações e modalidades de expressão dos polemistas.

[84] *[...] nostris uero temporibus, noui haeretici, immo ueteres et inueterati, ueterantes dogmata, ex diuersis haeresibus, unam generalem haeresim compingunt et quase ex diuersis idolis unum idolum, ex diuersis venenatis herbis unum toxicum commune conficiunt* (Alano de Lille, *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, no prólogo dirigido ao senhor de Montpellier, in *P.L.*, t. 210, col. 308).

[85] De maneira implícita, Alano de Lille não reconhece que a denúncia de heresia é uma forma de definir a doutrina, quando explica a ausência de tal ponto na doutrina do *Credo* (elaborado em 315, no concílio de Niceia) sob o pretexto de que "nenhuma heresia desse gênero preocupou a Igreja primitiva..." (citado por C. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme...*, p. 91).

[86] J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*. Paris, 1981, em particular as pp. 229-34 [*O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995].

[87] Para Egberto de Schönau, *in nullo ergo nobis contrarie sunt Scripturae...* (*Sermo* IX, ed. col. 63). Mas é sobretudo Bernardo de Fontcaude quem afirma, após ter citado o segundo livro dos Macabeus: *Et certe legimus in Nouo Testamento circumcisionem alique nonnulla Veteris testamenti instituta debere cessare; nusquam uero legitur sacrigicia pro fidelibus defunctis esse prohibita...* (*Contra Waldenses*, c. IX, ed. col. 828).

[88] Pedro, o Venerável, *Contra Petrobrusianos*, ed. pp. 139-40.

[89] Egberto de Schönau, *Sermo IX*, ed. col. 57 e 67. A propósito do termo *iudicium: Nomen iudicii tales significationes in Scriptura sancta habere dignoscitur...* (ed. col. 61).

[90] Por não poder desenvolver aqui essa hipótese, remeto a meu estudo sobre *La mémoire des ancêtres, le souci des morts...*, pp. 333-501.

Capítulo 7

NA ÉPOCA EM QUE VALDO NÃO ERA HEREGE: HIPÓTESES SOBRE O PAPEL DE VALDO EM LYON (1170-1183)*

Michel Rubellin
(Université de Lyon II)

As pesquisas sobre o valdeísmo medieval estão em destaque. Nos últimos 50 anos, publicações e estudos de fontes, colóquios científicos e trabalhos universitários permitem compreender melhor a singularidade desse movimento religioso e a atitude da Igreja em relação a ele[1]. Mas globalmente — exceto pelo debate que opôs há aproximadamente 30 anos Christine Thouzellier e Kurt-Viktor Selge sobre as motivações do valdeísmo primitivo (pobreza ou pregação?)[2] — esses trabalhos tratam mais da história do movimento valdense depois de Valdo, até o início do século XVI[3], do que da figura e da ação do personagem em si.

Dessa maneira, a figura de Valdo é muito pouco conhecida. Certamente, nenhum historiador coloca em causa sua presença em Lyon nos anos de 1170-1183[4]. No mais, as fontes oferecem poucas informações sobre o homem. E as especulações, no mínimo suspeitas, a respeito da etimologia de seu nome latino (*Valdesius*, *Wandesius*, *Valdensis*), sobre as quais já se dedicavam seus contemporâneos, não conduzem a nada de sólido[5].

* Tradução de Verônica da Costa Silveira.

Por outro lado, a inserção de Valdo no contexto [Lyon] e no momento em que exerceu sua atividade é, sem dúvida, susceptível de esclarecer, por uma nova perspectiva, o significado de sua diligência. Obviamente que os historiadores do valdeísmo não são, em geral, completamente negligentes a esse respeito. Mas a despeito de algumas raras exceções, essa referência ao contexto local aparece como uma espécie de passagem obrigatória rapidamente expedida e acometida por certo desconhecimento da história lionesa nessa segunda metade do século XII. No mais, ela se desvanece muito rapidamente por detrás de visões mais gerais e globalizantes que foram por muito tempo — e ainda frequentemente o são — características da historiografia sobre a heresia medieval. É dessa forma que certos autores viram, no valdeísmo original, a expressão das tensões sociais (e políticas) que as cidades do Ocidente, sobretudo italianas, conheceram no fim do século XII. Esses estudiosos transpuseram essa concepção geral (e obviamente discutível por sua própria generalidade) ao contexto lionês. Sob sua pluma Valdo se torna o representante de uma hipotética classe comerciante desejosa de afrontar a tutela política que a Igreja de Lyon impunha sobre a cidade[6]. Ora, tal esquema, tal afrontamento eram altamente improváveis na Lyon dos anos 1170-1180, mesmo que o final do século XII tenha assistido a uma ascensão muito tímida da economia comercial na cidade rodaniana[7]. Mas que importa?! Reconstroem a história local para fazê-la coincidir com o conceito explicativo preestabelecido.

Outros — estes são os mais numerosos — colocam o foco na dimensão religiosa da iniciativa de Valdo, apresentado como um reformador evangélico. Mas, novamente, o contexto local é abordado muito rapidamente e de maneira muito convencional, para se chegar o mais rapidamente possível ao que parece ser mais importante, a saber, o lugar de Valdo na história dos movimentos heréticos e/ou reformadores do final do século XII e do século XIII. O lionês é então apresentado por alguns como o sucessor e herdeiro de Henrique de Lausane ou mesmo de Arnaldo de Brescia[8], e/ou o precursor malsucedido de Francisco de Assis[9]. E, sobretudo, tudo se passa como se ele desejasse prestar contas de sua ação referindo-se às tomadas de posição daqueles que serão considerados seus

discípulos 20 ou 30 anos mais tarde. Assim, chega-se a explicar Valdo pelo valdeísmo ulterior.

É nesse contexto que é preciso retomar a famosa controvérsia entre Ch. Thouzellier e K.-V. Selge — a qual já citei brevemente — a propósito da motivação inicial de Valdo. Mas, como antes, não há uma apresentação aprofundada o bastante do contexto eclesial e espiritual lionês[10]. Assim estamos no direito de questionar o porquê de tudo isso ter acontecido em Lyon e não em outra cidade. Mais do que se remeter ao puro acaso, é de bom-tom admitir que existe um problema que não foi realmente estudado, enquanto, no caso do catarismo, por exemplo, o porquê de seu desenvolvimento especificamente no Languedoc foi objeto de numerosas reflexões e hipóteses.

Destarte, é a esta questão simples: "Por que Valdo em Lyon e não em qualquer outro lugar?" que eu gostaria de propor aqui uma resposta inicial. Isso deverá permitir, além de uma melhor compreensão da história local, um melhor discernimento do que é o objeto deste livro, a saber, o processo de invenção de uma heresia. Para tanto, eu não disponho de qualquer documento novo. Contentar-me-ei em fazer um breve inventário daqueles que nos permitem reconstruir o esboço factual da história lionesa de Valdo. Eles são bem conhecidos, mas é necessário ocasionalmente realizar uma leitura mais atenta sobre eles. Irei em seguida apresentar o contexto de Lyon caracterizado por uma crise que muito frequentemente é reduzida tão somente a sua dimensão política (o conflito entre a Igreja de Lyon e o Conde de Forez). Essa crise existiu de fato, mas teve uma dimensão muito maior, e Valdo mostrar-se-á para nós como o revelador dessas tensões.

As fontes para a história de Valdo em Lyon

Atualmente, quase não há divergências maiores entre os historiadores do valdeísmo a propósito de aspectos puramente factuais da história de Valdo em Lyon, ao menos entre aqueles que se atêm aos poucos documentos mais ou menos contemporâneos aos fatos e que se recusam a recorrer a muitos outros bem mais tardios (dos séculos XIV, XV e até

do XVI) nos quais a personagem de Valdo se encontra necessariamente transfigurada em razão da própria evolução do movimento valdense e da atitude da Igreja a seu respeito[11].

No entanto, devemo-nos ater a cinco textos, conforme critérios simples de escolha, sejam provenientes do próprio Valdo ou de personagens com os quais ele se relacionou durante seu período em Lyon; ainda que sejam escritos tardios em algumas dezenas de anos, parecem, por diversas razões, particularmente bem informados. Todos esses textos estão editados atualmente. Eles já foram apresentados em diversas ocasiões[12], e eu não realizarei aqui esse trabalho. Todavia, farei um breve resumo de cada um deles, insistindo sobre certos pontos que me parecem ter sido negligenciados. Contentar-me-ei, assim, com uma análise sumária, para então chamar a atenção para o que eles podem oferecer em um plano estritamente factual.

1. A célebre profissão de fé que Valdo [*Valdesius*] parece ter subscrito com seus companheiros, provavelmente em um sínodo realizado em Lyon no ano de 1180. Descoberto há cerca de 50 anos por Antoine Dondaine, que o achou em um manuscrito (ms 1114) da Biblioteca Nacional de Madri no topo de um *Liber Antiheresis* atribuído a Durand de Huesca, esse texto foi posteriormente objeto de numerosas análises[13]. Trata-se, como sabemos, de uma profissão de fé largamente inspirada no questionário imposto na Igreja Antiga ao futuro bispo antes de sua consagração, e que forma o preâmbulo das *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Essa coleção, elaborada na Provença no fim do século V, foi em grande parte transmitida juntamente com grandes coleções canônicas e também com o *Decreto* de Graciano[14]. Em relação a esse texto primitivo, a profissão de fé de *Valdesius* traz algumas modificações: mudanças na ordem das afirmações e adições. Estas podem ser agrupadas em torno de quatro temas: a afirmação reforçada do dogma trinitário; a insistência sobre o papel divino na criação do mundo sensível e sobre a vida terrestre de Cristo; uma maior precisão em matéria eclesiológica (respeito à hierarquia eclesiástica e tomada de posição claramente antidonatista, lista completa dos sacramentos, valor do voto pelos defuntos...); enfim, a proclamação de um propósito de vida apostólica: os subscritores da profissão de fé declaram desejar viver na pobreza, tendo os conselhos evangélicos como preceitos. Eles procuram

dessa forma se afastar de todos os que reclamavam integrar sua comunidade, mas que não subscreviam a totalidade do texto[15].

Até recentemente, havia unanimidade em considerar que essa profissão de fé, autenticada pela menção *Valdesius*, era aquela que Valdo tinha realizado no sínodo reunido em Lyon em 1180 na presença de personagens muito importantes. Mas, em 1989, Jean Duvernoy colocou em xeque essa atribuição por razões de forma (*Valdesius* poderia designar um partidário de Valdo, em vez do próprio Valdo; as duas fontes que mencionam o sínodo de 1180 falam de abjuração[16]) e de fundo (seria impensável que um tal texto pudesse ser, se não redigido, ao menos imposto a um laico)[17]. Jean Duvernoy propõe então atribuir a autoria a Durand de Huesca. Este teria apresentado essa profissão de fé no momento em que, no ano de 1207, ele e alguns outros, reunidos na fraternidade dos Pobres Católicos, escolheram retornar às fileiras da Igreja romana. Isso explicaria por que esse documento se encontra em um manuscrito que contém outros de seus trabalhos. Esse texto sofreu então alguns acréscimos para se tornar aquele que nos noticia — sob o nome de Durant e de seus companheiros — uma carta do papa Inocêncio III[18].

Esses dois últimos argumentos podem parecer razoáveis. Penso, todavia, que eles levam pouco em conta a situação particular que sem dúvida reinava em Lyon em 1180 e o papel que Valdo e os seus exerceram naquele contexto. É isso que eu me proponho rever quando abordar essa questão. Por ora me atenho à opinião tradicional que quer que essa profissão de fé tenha sido realmente feita por Valdo no sínodo de Lyon de 1180.

2. O testemunho de Gautier Map[19]. Outro texto bem conhecido, no qual o clérigo inglês (c.1135-1210) — a serviço do rei Henrique II, ao qual representa no concílio de Latrão III — nos conta como, depois de ser designado para testar os conhecimentos dogmáticos dos valdenses vindos de Lyon a Roma para solicitar a autorização para pregar, facilmente se fez revelar sua ignorância. Se Gautier apresenta de forma bastante complacente seu próprio conhecimento, ele não deixa de transparecer uma certa inquietude quanto ao sucesso eventual que poderiam lograr esses "novos apóstolos"[20]. E como ele não assinala a condenação dos valdenses ocorrida em Verona em 1184, isso quer dizer que esse texto foi possivelmente redi-

gido pouco depois dos fatos narrados, em 1181-1183 provavelmente. Mas sua publicação só ocorreu após a morte de seu autor na coletânea *De nugis curialum* confeccionada por um compilador anônimo que contemplou os pequenos relatos escritos por Gautier entre 1181 e 1193, distribuídos em cinco livros. A passagem que nos interessa forma o último capítulo (31) do livro I, que trata essencialmente das diversas categorias de monges pelas quais Gautier não manifestava qualquer simpatia. Noto que ele se volta principalmente para os cistercienses (capítulo 24). É preciso manter isso em mente desde já.

3. Devemos a Dom Jean Leclercq o fato de ter tornado conhecido em 1953 um texto concernente a um episódio muito importante da história lionesa de Valdo (o sínodo de Lyon de 1180), tirado de um comentário até então inédito do início do Apocalipse atribuído a Godofredo de Auxerre[21]. Esse personagem foi, depois de São Bernardo, do qual era secretário, uma das mais importantes figuras da ordem cisterciense do século XII[22]. Ele ocupou, com efeito, muitos cargos abaciais: Igny, Claraval, Fossanova e por fim Hautecombe, entre 1177-1188, o qual abandonou para terminar sua vida como simples monge em Claraval, onde morreu aproximadamente em 1194. Ele deixou um trabalho considerável[23]. O *Super Apocalypsim* aqui em questão foi escrito provavelmente em 1187-1188, e talvez revisado por seu autor em 1189-1194. Nele o autor se ocupou de comentários, em formato de sermões destinados aos monges, aos três primeiros livros do Apocalipse. O Sermão XIV, que contém a passagem concernente a Valdo, comenta o início da carta dirigida à Igreja de Tiatira, conhecida por sua fé e seu amor, mas vivamente criticada por tolerar em seu seio Jezabel, a falsa profetisa (Ap. 2, 18-29). Godofredo traça então um paralelo — cujo significado não foi, penso eu, suficientemente sublinhado — com a Igreja de Lyon, que também tolera e mesmo suscita em seu seio hereges reputados por usurpar a pregação e desprezar os clérigos, mas não faz nenhuma alusão a quaisquer desvios dogmáticos. Ele nos conta então como o fundador dessa seita [*secta*] abjurou tal erro diante de um sínodo reunido em Lyon na presença de Henrique de Marcy, cardeal de Albano e enviado do papa, Guichardo de Pontigny, arcebispo de Lyon, e ele mesmo, Godofredo, todos os três cistercienses. Ele acrescenta que isso de nada adiantou porque esses indivíduos, entre os quais muitas mu-

lheres, retomaram suas ações culpáveis, e isso a despeito de novas condenações, incluindo as da Igreja romana. O tom do conjunto de textos é notadamente hostil.

4. A *Crônica do Anônimo de Laon*. Trata-se de um texto anônimo escrito provavelmente por um clérigo premonstratense, possivelmente de origem inglesa, procedente de Sainte-Marie de Laon. A crônica termina em 1220. Nos anos 1173, 1177 e 1178 nós encontramos nela indicações muito circunstanciais sobre a ação de Valdo no contexto de Lyon a partir da sua "conversão" até o concílio de Latrão III (narrativa dessa "conversão", relações de Valdo com sua família durante e depois desta, prática da pobreza voluntária, afluxo dos primeiros discípulos, recepção muito favorável que lhe reserva o papa por ocasião do concílio de Latrão III...)[24]. Essa narrativa, é importante notar, não formula qualquer crítica contra Valdo. Ela também não menciona sua expulsão de Lyon em 1182/1183. Quanto à condenação dada em Verona em 1184, ela a remeteu ao ano de 1182, sem dizer que englobava os valdenses[25]. O cronista se contenta em sublinhar que os valdenses estavam próximos da ruína porque não respeitavam mais seus compromissos a respeito da pregação. Tudo se passa então como se o cronista, bem informado dos eventos ocorridos no vale do Ródano e em Auvérnia virtualmente ao mesmo tempo[26], tivesse escolhido ocultar em grande parte o fim da história lionesa de Valdo. Resta sabermos o porquê. Esse texto coloca então problemas que vão além daqueles tradicionalmente levantados[27].

5. Mesmo que escrito tardiamente — em 1250-1261 —, o *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* do Frade Pregador do convento de Lyon e inquisidor Estêvão de Bourbon nos oferece um testemunho importante sobre Valdo em Lyon em forma de *exemplum*[28]. Ele declara, com efeito, haver obtido suas informações de dois clérigos da Igreja de Lyon, Estêvão de Anse e Bernardo Ydros, e tê-las encontrado em outros documentos dessa Igreja[29]. Esses dois teriam traduzido para Valdo, desejoso de compreendê-lo bem, o Evangelho, diversos livros da Escritura, assim como "sentenças" dos Pais da Igreja. Depois de ter contado sobre a "conversão" de Valdo por volta de 1170, Estêvão aponta para o afluxo de discípulos que Valdo enviou para pregar na cidade e em seus arredores. Repreendido pelo arcebispo de

Lyon por causa dos abusos aos quais se haviam lançado esses pregadores devido aos erros que tinham ensinado, Valdo se recusou a se submeter. Ele e seus companheiros foram então expulsos de Lyon, depois condenados como hereges por um concílio ocorrido em Roma "antes do de Latrão". Eles se espalharam então pela Provença e pela Itália. Essa narrativa que recorta certos fatos mencionados por outras fontes traz também erros manifestos[30]. Por causa dessas fontes, ela ainda nos é preciosa.

Esses cinco documentos permitem atualmente construir um quadro factual sem viés explicativo preestabelecido. Também esse trabalho já foi realizado. Eu me contento então em retomá-los rapidamente de maneira a poder acrescentar o inventário das questões não resolvidas que o contexto levanta.

Em 1170 (Estêvão de Bourbon) ou 1173 (Anônimo de Laon[31]), um rico habitante de Lyon chamado Valdo, sobre o qual nenhum texto contemporâneo nos diz que era mercador (era um usurário, conforme o Anônimo de Laon[32]), decide bruscamente mudar de vida. Para isso, duas razões são invocadas: conforme o Anônimo de Laon, ele teria ouvido um recitador narrar a legenda de Santo Aleixo; segundo Estêvão de Bourbon, teria sido em seguida à audição de uma leitura evangélica. Seja o que for, dessa maneira teria então tomado contato com os clérigos da escola do capítulo catedral (segundo o Anônimo de Laon: para pedir conselhos sobre a melhor maneira a seguir para obter sua salvação) ou da Igreja de Lyon (segundo Estêvão de Bourbon: para demandar a tradução dos livros da Escritura que ele se pôs a aprender de cor). Ele decidiu então viver na pobreza evangélica. Antes, de acordo com o Anônimo de Laon, ele tomou o cuidado de garantir a sobrevivência de sua mulher (à qual propôs escolher entre os bens móveis e imóveis). Então dividiu em três partes desiguais o resto de seus bens: uma para indenizar todos aqueles lesados por suas atividades; outra, mais importante, para colocar suas filhas na ordem de Fontevraud (talvez no priorado de Jourcey, próximo de Saint-Galmier?). Enfim, a parte mais considerável Valdo reservou aos pobres, para os quais começou a conceder esmolas toda semana. Ele começou em seguida a pregar a pobreza, convidando seus ouvintes a imitá-lo; ele próprio mendigava seu alimento entre amigos (Anônimo de Laon). Em face das queixas da mulher de Valdo, o arcebispo Guichardo, sem endereçar qualquer

condenação contra ele, limita-se a ordenar ao lionês que tome a partir de então suas refeições com ela.

Em 1179, dois valdenses (um deles, possivelmente, é Valdo, segundo o Anônimo de Laon) vão a Roma por ocasião do III Concílio de Latrão. Eles apresentam ao papa Alexandre III uma tradução dos livros da Escritura acompanhada de glosas, e solicitam a autorização para pregar (Gautier Map e Anônimo de Laon). Submetidos a um exame de seus conhecimentos dogmáticos conduzido por Gautier Map, eles caem imediatamente na armadilha deste, ao afirmarem acreditar em Maria, Mãe de Cristo, da mesma forma que no Deus Pai, Filho e Espírito Santo. A despeito desse disparate, o papa aprova seu voto de pobreza voluntária e subordina a autorização para pregar à demanda do ordinário (Anônimo de Laon). Em todo caso, ele não lhes proíbe formalmente a pregação, senão Gautier Map, que deles desdenha por causa de seus "poucos conhecimentos", fiando-se em sua própria superioridade intelectual, o teria mencionado.

Em 1180, Valdo comparece diante de um sínodo reunido em Lyon na presença de Henrique de Marcy, cardeal de Albano e legado do papa, do arcebispo de Lyon Guichardo de Pontigny e de Godofredo de Auxerre, abade de Hautecombe (Godofredo de Auxerre). Ele teria lido aí uma profissão de fé perfeitamente ortodoxa (cf. *supra*) e talvez tivesse abjurado de certos erros cometidos no que concerne à pregação (Godofredo de Auxerre). Nenhum traço de eventual condenação contra ele na ocasião desse concílio subsiste.

Em 1182-1183, depois da morte do arcebispo Guichard, seu sucessor, João Bellesmains, expulsa Valdo e todos os seus discípulos da cidade de Lyon por causa dos abusos dos quais se haviam tornado culpados (Godofredo de Auxerre e Estêvão de Bourbon). Não se sabe o que acontece com Valdo então. Em todo caso, não se encontram mais valdenses na cidade depois disso. Estes, também denominados Pobres de Lyon, foram então nominalmente condenados como hereges pelo papa Lúcio III em Verona no ano de 1184 [*Ad abolendam*].

Essa narrativa, sobre a qual, repito, não há divergências entre os especialistas, traz algumas questões que, conforme sei, não foram levantadas até o momento pelos historiadores do valdeísmo. Eu formulo algumas, tendo em vista que a principal é saber por que tudo isso ocorreu em Lyon

e não em outra cidade. Como é que durante seis ou nove anos (de 1170 ou 1173 a 1179), Valdo pôde desenvolver sua ação em Lyon, atividade que implicou seguramente uma forma de pregação, sem que tenha subsistido o menor traço de um possível conflito com o arcebispo? Como é que os valdenses, entre os quais talvez o próprio Valdo, simples laicos, puderam ter facilmente acesso ao papa Alexandre III e ser bem recebidos por ele, a ponto de, malgrado seu "fracasso" diante de Gautier Map, não terem sido então condenados, mas, muito ao contrário, o que inquieta profundamente o clérigo inglês? Por que, dois anos depois de ter demonstrado sua ortodoxia por ocasião do sínodo de Lyon de 1180, os valdenses foram expulsos da cidade justamente no momento em que um novo arcebispo assumiu suas funções? A chave de tudo isso está na situação que reinava então em Lyon, sobre a qual nos deteremos agora.

Valdo, revelador da crise da Igreja de Lyon

Entre 1157, data na qual Frederico Barbarruiva concedeu ao arcebispo de Lyon a Bula de Ouro que reconheceu a ele a soberania sobre a cidade e o exercício de *regalia* na parte da diocese que se encontrava no reino da Borgonha, e 1182, que viu a ascensão à sede episcopal de João Bellesmains, Lyon conheceu uma história deveras agitada. O conflito que opôs, de 1158 a 1167, o Conde de Forez e a Igreja de Lyon[33] ocupa aí um lugar importante, mas o mesmo se dá com as tentativas de reforma conduzidas pelo arcebispo Guichardo de Pontigny, na medida em que, como tentarei mostrar, elas revelam, de uma nova perspectiva, o papel exercido por Valdo nesse contexto.

A crise dos anos 1163-1165

Quando morreu, em 1163, o arcebispo Heráclio de Montboissier, irmão de Pedro, o Venerável, dois fatos principais caracterizavam a situação lionesa. O primeiro era de ordem estrutural e o outro se relacionava com a conjuntura.

1. É preciso primeiro destacar o grande conservadorismo que continuava a reinar naquela cidade. Conservadorismo político, pois, no momento em que muitas cidades procuravam se libertar mais ou menos do sistema senhorial, é o seu fortalecimento, sob a autoridade da Igreja, que observamos em Lyon[34].

Conservadorismo também, de certa maneira, no domínio econômico. Lyon não é ainda uma grande praça comercial, longe disso. É, todavia, uma cidade rica, mas a riqueza que ela possui provém, sem dúvida, essencialmente da exploração pela Igreja (capítulos urbanos e grandes mosteiros) de diversos senhorios eclesiásticos. Isso me incita fortemente a admitir a hipótese apresentada por Madeleine Verdat a propósito da atividade profissional de Valdo antes de sua conversão, a saber, que ele não era um rico comerciante, como se escreveu demasiadas vezes, mas uma espécie de ministerial da Igreja de Lyon[35]. Notamos a esse respeito que a tomada de consciência do caráter condenável do proveito que teria tido no exercício dessa função poderia ter acelerado sua decisão de renunciar aos seus bens mal adquiridos, uma vez que em detrimento dos pobres.

Enfim, temos que insistir fortemente sobre a reticência, para não dizer resistência, manifestada por essa Igreja em sua grande maioria diante de certos aspectos da reforma dita gregoriana. Certamente, Lyon teve no arcebispo Hugo de Die (1082-1106), no fim do século XI, um dos mais ardentes defensores das ideias gregorianas. Em todo caso, não é evidente que ele pôde colocar completamente em prática em sua diocese as medidas que procurou impor noutros locais como legado de Gregório VII. Sobre dois pontos, pelo menos, pode-se medir a falta de entusiasmo de Lyon para com os ideais reformistas: a recusa à reforma canônica manifestada pelos três grandes capítulos da cidade[36]; o pouco sucesso do "novo monasticismo" — a Cartuxa à parte — na diocese, que, malgrado sua extensão, só contabilizou duas abadias cistercienses até a morte de São Bernardo, e quatro até o fim do século[37]. Ensaiei, em outros lugares, considerar essa atitude conservadora da Igreja de Lyon, salientando o peso persistente de estruturas e de concepções eclesiológicas carolíngias[38].

2. O aspecto conjuntural em 1163 é o de uma grave crise essencialmente política, consequência do conflito que opôs a partir de 1158 a Igreja de Lyon e o Conde Guigues II de Forez. Este último, que havia consolidado

fortemente seu poder em seu condado e que podia contar com o apoio do rei da França, Luís VII, tomou como desculpa a concessão da Bula de Ouro para tentar fazer valer seus direitos, principalmente na cidade de Lyon. Ele logo obteve sucessos militares sobre as tropas do arcebispo (Batalha de Yzeron, 1158), e conseguiu mesmo ocupar, em 1162, o claustro dos cônegos da catedral, obrigando o arcebispo a buscar refúgio em Bugey, no mosteiro de Portes. Mas era também evidente que esse conflito, cujo pretexto foi a recusa do conde em admitir a validade do privilégio imperial, apresentou muito depressa outra dimensão, por se integrar na querela entre Frederico I e Alexandre III. Esta conduziu o arcebispo Heráclio a reconhecer o antipapa Vítor IV. Em 1163, a situação é então muito preocupante para a Igreja de Lyon, e a eleição do novo arcebispo representou, ainda mais que de hábito, um desafio considerável.

Essa sucessão se define em dois tempos. Para além de suas vicissitudes, deve ser observado que a solução finalmente adotada acabou por subverter consideravelmente as tradições lionesas.

1. Ansiosos pela continuidade, os cônegos do capítulo catedral concederam seus sufrágios a um dos seus, que se encontrava entre os mais importantes dignitários de sua assembleia, o arquidiácono Dreux de Beauvoir, que, por seu turno, tinha assistido de maneira muito próxima o arcebispo morto[39]. Mas o novo eleito logo encontrou muitas dificuldades para se impor. No próprio interior de seu capítulo catedral, inicialmente, seis cônegos, conforme eles mesmos disseram, recusaram-se a reconhecê-lo, reuniram-se e elegeram em seu lugar Guichardo, abade de Pontigny, provavelmente em 1164[40]. Por outro lado, Alexandre III, sobre o qual nada permite afirmar com certeza que inicialmente tinha aprovado a eleição[41], desejoso de desvincular a Igreja de Lyon do campo imperial no qual Dreux, ao contrário, parecia objetivar mantê-la, cassa a eleição em dois momentos. Dreux teve finalmente de abandonar sua cátedra. Sua resistência durou, todavia, até 1167.

O que retenho desse episódio, para apoiar uma demonstração posterior, é que existia no próprio seio da Igreja em Lyon uma minoria (certamente pouco numerosa!) hostil à linha de condução definida desde algum tempo pelos arcebispos. É claro que podemos pensar que ela era

constituída pelos cônegos partidários do Conde de Forez. Mas podemos também conjecturar se sua oposição não se desenvolveu também sobre um outro terreno: poderia ser aquele da reforma de sua Igreja? Se por outro motivo fosse, por que teriam escolhido o austero Guichardo de Pontigny? Se suas motivações eram unicamente políticas, eles teriam sem dúvida designado um outro candidato que respondesse melhor às expectativas nesse domínio.

2. Tendo cassado em duas ocasiões[42] a eleição de Dreux, Alexandre III confirma e consagra em seu lugar Guichardo de Pontigny em 8 de agosto de 1165 em Montpellier. O novo arcebispo esperou aproximadamente dois anos para ser aceito em Lyon. Sua elevação marcou uma dupla ruptura na história da Igreja de Lyon. Ruptura, em primeiro lugar, quanto ao procedimento de eleição utilizado. Pela primeira vez, assistiu-se em Lyon a uma eleição disputada, que foi regulamentada por uma intervenção direta do papa, em detrimento dos direitos que o capítulo catedral exercia de maneira constante em matéria eleitoral, ao menos desde o início do século. Mas ruptura também quanto à qualidade do novo arcebispo. Ele pertencia, com efeito, à ordem cisterciense, em relação à qual as reservas da Igreja de Lyon permaneciam grandes, como eu enunciei mais acima. No mais, ele era uma das personagens mais destacadas dessa ordem: abade de Pontigny, a terceira filha de Cister, desde 1136, gozava de uma grande reputação de santidade, e tido em grande estima pelo papa[43]. Em 1164, Guichardo recebeu, em Pontigny, Tomás Becket, então exilado na França, o que causou algum rebuliço no interior da ordem de Cister.

O ímpeto reformador do arcebispo Guichardo

Iniciando então sob o signo da ruptura das tradições e dos hábitos locais, o episcopado de Guichardo caracterizou-se pelo afastamento da linha de conduta seguida por seus predecessores em dois domínios ao menos. O primeiro, essencialmente político, nos tomará pouco tempo aqui. Trata-se das relações com o Conde de Forez, com o qual a Igreja de Lyon estabeleceu em duas ocasiões (em 1167, e depois em 1173) uma paz que lhe é finalmente favorável; da mesma forma, o abandono do campo imperial. Por outro lado, a vontade afirmada do novo arcebispo de promover a reforma de sua Igreja, os métodos que ele pôde utilizar e as forças nas quais ele procurou se apoiar, tudo isso está no centro da reavaliação do papel de Valdo em Lyon à qual me dedico aqui.

1. O desejo de Guichardo de reformar a Igreja que a ele fora confiada está presente em um documento que foi parcialmente utilizado — ou mal utilizado — até o presente momento, assim me parece. Eu me refiro aos *Statuts* que ele redigiu para a Igreja de Lyon em uma data que é difícil fixar com precisão[44]. Por muito tempo se contentou em reter desse longo texto somente os aspectos que tratavam da liturgia da catedral, sobretudo nas épocas (século XIX, por exemplo) em que se objetivou destacar sua antiguidade e sua originalidade em face do centralismo romano. Ou ainda extrair dele algumas prescrições "divertidas" (os cônegos não deveriam nem rir, nem se coçar enquanto estavam no coro etc.). Não se observou que ele consiste de fato em um texto terrível, inteiramente dirigido contra os hábitos detestáveis que reinavam no seio do capítulo. O preâmbulo e o fim, dos quais se encontrarão alguns extratos em anexo, são, a esse respeito, muito significativos. Os objetivos reformadores de Guichardo aparecem claramente: ele não almeja mudar; ele objetiva somente renovar, restaurar os usos antigos, atitude que não surpreende vinda de um cisterciense. Essa renovação passa, incontestavelmente para ele, por uma restauração das formas de vida comum. Assim, ele sugere que há uma forte oposição à sua ação no interior do capítulo, que é o fato de *nobiles*, *majores* e *potentes* se ocuparem apenas em enriquecer, apropriando-se dos bens da Igreja e desviando em seu proveito as esmolas dadas em memória dos defuntos, enquanto os mais humildes, os *minores*, servem da melhor forma, e sem espírito de lucro, à Igreja de Lyon.

2. Em face da oposição da grande maioria de seu capítulo catedral, e provavelmente de outros capítulos urbanos, Guichardo precisou então se cercar de aliados para poder impor seu ideal de reforma. Ele pôde contar certamente com o apoio do papa Alexandre III. Mas no local, e muito concretamente, isso não devia ser de grande ajuda. Por outro lado, em Lyon, ele podia sem dúvida contar com o apoio do pequeno grupo de cônegos que o havia preferido a Dreux de Beauvoir, e de um outro grupo de clérigos da Igreja catedral. Eram os *minores* que Guichardo louvou nos

Statuts por seu devotamento e sua abnegação. Entre eles, eu colocaria os dois personagens que traduziram diversos livros da Escritura para Valdo, sobre os quais nos fala Estêvão de Bourbon. Com efeito, ter aceitado essa tarefa já revela nesse momento uma incontestável tendência para as ideias reformadoras; de outra parte, um desses dois, Bernard Ydros, foi mais tarde, como testemunhou Estêvão de Bourbon, que o conheceu, amigo dos Frades Pregadores quando se instalaram em Lyon, o que permite colocá-lo seguramente no campo dos reformadores. Mas esse primeiro grupo de aliados, sem nenhuma dúvida, não era suficiente para impor a um capítulo hostil reformas que ele não desejava. O arcebispo necessitava de outros apoios. E é aí que é preciso fazer intervir Valdo.

Valdo, auxiliar da ação reformadora de Guichardo

Não é espantoso, com efeito, pensar que Guichardo tenha-se voltado para os laicos, que, preocupados com a sua salvação, aspiravam a uma reforma muito mais profunda da Igreja, e podem ter sido seduzidos pela determinação do arcebispo nessa matéria. Teria ocorrido então um encontro entre o itinerário espiritual individual de um desses simples laicos, Valdo, e a vontade de renovação espiritual e moral da instituição eclesiástica vinda de um membro muito importante de sua hierarquia. Se essa hipótese é admissível, então boa parte da obscuridade, que assinalei anteriormente na história lionesa de Valdo, se esclarece.

1. A falta de qualquer condenação por parte do arcebispo Guichardo, principalmente sobre a questão da pregação, à qual Valdo e seus discípulos seguramente se lançaram muito cedo. A não condenação é mais bem compreendida se a situamos no grande debate que ocorreu na Igreja nesse fim do século XII acerca da pregação dos laicos. Philippe Buc fez uma notável apresentação sobre o tema[45]. Ele mostra bem a existência de dois campos opostos. Primeiro, o dos que são favoráveis a reservar aos laicos a *exhortatio*, que consiste no domínio moral, e aos clérigos a *predicatio*, que concerne ao ensino dogmático. Entre os defensores dessa concepção, estava em destaque o célebre mestre parisiense Pedro, o Cantor, que, para

defendê-la, menciona de maneira explícita ora a pregação dos "lioneses", ora o canonista Huguccio. E o grupo dos adversários, conduzidos por Bernardo de Fontcaude e Alano de Lille, que negava aos laicos qualquer direito a pregação, que eles reservavam, qualquer que fosse sua natureza, somente aos clérigos. Se a hipótese que proponho estiver correta, a saber a existência de uma colaboração entre Valdo e o arcebispo de Lyon, é possível dizer que Guichardo de Pontigny se encontra no primeiro campo.

2. Os valdenses no concílio de Latrão III. É muito provavelmente devido à iniciativa do arcebispo de Lyon, e com sua recomendação — e não para apelar ao papa contra ele, como algumas vezes se diz —, que os valdenses foram a Roma, para ter sua demanda aprovada e fazer calar as críticas provavelmente formuladas contra eles por parte dos clérigos lioneses hostis a Guichardo. Compreendemos então por que eles foram atendidos com favor pelo papa Alexandre III, que tinha Guichardo em alta estima. Podemos entender também o desprezo com o qual Gautier Map — que não apreciava os cistercienses — tratou esses indivíduos, visto que recomendados por um prelado cisterciense. Compreendemos também por que, malgrado o resultado calamitoso, quanto a suas capacidades de contornar as armadilhas em matéria dogmática — o exame conduzido por Gautier Map —, o papa não os proibiu de pregar, com o adendo de que o fizessem com a autorização e sob o controle do ordinário. Isso provavelmente nos permite, sem dúvida, colocar Alexandre III no campo dos defensores de uma certa pregação laica.

3. O sínodo de Lyon de 1180. Se objetivamos compreender o significado desse sínodo diocesano, reunido, provavelmente, no início do ano 1180, temos que nos ater às razões da presença nele das três mais destacadas figuras cistercienses da época. Os pesquisadores mostram-se bastante contentes em apresentá-los como um bloco, sem pesquisar a fundo a fim de confirmar se a circunstância de serem cistercienses redundou *de facto* em uma uniformidade de atitude por parte deles diante de Valdo e seus discípulos. Não parece que tenha sido esse o caso.

Não há necessidade de nos determos sobre a presença do arcebispo Guichardo — como é evidente — nem sobre o apoio que ele ofereceu a Valdo conforme minha hipótese.

Quanto aos dois outros, uma comum prevenção contra os valdenses e o que ocorria em Lyon deveria uni-los:

Henrique de Marcy, primeiramente[46]. Nascido aproximadamente em 1140, começou uma rapidíssima carreira na ordem de Cister; ele foi, com efeito, abade de Hautecombe de 1160 a 1176, depois de Claraval de 1176 a 1179. Em 1178, fez parte da grande missão conduzida contra os hereges no Languedoc pelo cardeal-legado Pedro de São Crisógono. Ele foi aí bastante zeloso, e, por ocasião do concílio de Latrão III, ao qual assistiu e no qual pôde reencontrar os valdenses, Alexandre III o nomeou principal cardeal-bispo de Albano e lhe confiou legado pontifício na França, e mais especialmente no Languedoc. É no exercício desse papel que ele chegou em Lyon no início de 1180. Diz-se que atuou com grande firmeza diante dos hereges, e que, conforme o padre Congar, foi um dos primeiros a associar uma eventual guerra contra os hereges a uma cruzada.

Já falei de Godofredo de Auxerre e da hostilidade manifesta que ele demonstrava em relação a Valdo e seus discípulos. Falta ressaltar dois fatos importantes, que permitem melhor compreender as razões de sua presença em Lyon no início de 1180 e o papel que ele pôde exercer nesse sínodo. Em primeiro lugar, Godofredo parece muito próximo de Henrique de Marcy, o que, conforme F. Gastadelli, favoreceu sua eleição à cabeça da abadia de Fossanova em 1171, depois Hautecombe em 1176[47]. Essa amizade foi acompanhada muito verdadeiramente de uma comunhão de perspectivas quanto à atitude firme a adotar diante dos hereges: Godofredo seguiu São Bernardo no Languedoc em 1145, e muito certamente estava viva em seu espírito a lembrança dos henriquicianos que seu mestre havia combatido[48]. Por outro lado, o abade de Hautecombe não estava em excelentes termos com Guichardo de Pontigny, se admitirmos que esta foi a causa indireta de sua demissão do cargo de abade de Claraval em 1165[49]. Sem dúvida isso explica o tom violento de Godofredo não somente contra os valdenses, mas também, como já destaquei, contra a Igreja de Lyon:

> Por que, ilustre região da Gália, de onde vem que desdenhes e desprezes agora o privilégio da tua antiga fama? "Na Gália não há monstro!"[50] Lyon, a primeira sé das Gálias foi berço de novos apóstolos e seus habitantes não se envergonhavam de associarem-se aos apóstolos. As raposas apareceram para arruinar a vinha do

> Senhor; são pessoas condenáveis e indignas, usurpam o ofício da pregação, são quase ou totalmente iletrados, ou ainda sem espírito, conforme se disse: "Os animais não possuem espírito" (Judith, 19)...[51]

A partir disso podemos reconstruir o cenário que prevaleceu na reunião do sínodo de Lyon[52]. Uma dupla inquietude, se não uma dupla hostilidade, nasceu em Lyon (a maioria do capítulo hostil a Guichardo) e na região (Hautecombe) diante dos progressos dos pregadores laicos, apoiados pelo arcebispo e que acabavam de se beneficiar de uma espécie de reconhecimento implícito do papa Alexandre III. Ciente dessa situação, o cardeal-legado Henrique de Marcy decidiu passar por Lyon no início de 1180 e se instalou no Languedoc, para julgar no próprio lugar a realidade das coisas. Ele foi recebido por seu amigo Godofredo de Auxerre. Diante do sínodo diocesano, o cardeal-legado apresentou a Valdo a profissão de fé — cuja composição já indiquei anteriormente — que figurou no dossiê documental constituído em Roma com o objetivo de lutar contra os hereges do Languedoc. Valdo provavelmente acrescentou aí aquilo que constituía seu propósito de vida evangélica, e aprovou o conjunto. Isso mostrou sua perfeita ortodoxia e tornou reconhecida (de mau grado por Godofredo de Auxerre?) por seus adversários potenciais a legitimidade de sua diligência. Quanto à abjuração ou ao juramento de que falam Godofredo de Auxerre e o autor do *De erroribus valdensium*, podemos cogitar que só se relacionava à pregação e ao engajamento em respeitar o que fora imposto pelo papa em Roma, quer dizer, a obrigação de requisitar a aprovação do ordinário, que, sem dúvida, os discípulos zelosos de Valdo nem sempre observaram?[53] Mas temos também que admitir que esse juramento foi unicamente oral. Seja o que for, a dimensão antes de tudo local desse sínodo de 1180 é sem dúvida o melhor argumento que se pode opor a que se coloque em causa a atribuição a Valdo da profissão de fé contida no ms. 1114 de Madri.

A não condenação de Valdo no sínodo de Lyon foi para ele e seus seguidores um sucesso. Assim também o foi para o arcebispo Guichardo, que vejo como protetor dos primeiros valdenses. Mas esse sínodo mostra também que a desconfiança contra eles tinha ultrapassado os limites da cidade.

Valdo, obstáculo à retomada do controle

Depois de 1180, as coisas vão ficar difíceis, e assistimos ao fim muito rápido, brutal e definitivo da presença valdense em Lyon. Isso se deve a duas razões essenciais.

1. É muito provável, primeiramente, que, logo depois do sínodo de 1180, sempre apoiados por Guichardo, os valdenses — ou ao menos alguns entre eles — esqueceram os compromissos assumidos em matéria de pregação, provocando, assim, o recrudescimento da cólera de seus adversários. Mas isso não teria sido suficiente, se Valdo e seus companheiros tivessem continuado a se beneficiar de proteção.

2. Ora, em 1181, desapareceram dois personagens que em graus diferentes os tinham apoiado: o papa Alexandre III e o arcebispo Guichardo[54]. Nas circunstâncias presentes, a sucessão deste último constituía também uma questão de poder ainda maior que de hábito. O capítulo, cuja grande maioria, lembramos, foi certamente muito hostil à atitude do arcebispo morto diante dos valdenses, escolheu muito rapidamente um homem de grande reputação, o bispo de Poitiers, João Bellesmains[55]. Este, eleito concomitantemente pelos cônegos de Narbona, finalmente escolheu Lyon[56]. De origem inglesa, foi amigo próximo de Tomás Becket. Tornou-se, graças ao rei plantageneta Henrique II, bispo de Poitiers em 1162, exercendo um papel muito importante na busca de uma solução para o conflito que opôs o rei da Inglaterra e seu amigo, o arcebispo de Canterbury. Era também amigo de Guichardo de Pontigny junto ao qual interveio para que acolhesse Tomás Becket. Mas onde temos que insistir é que, ao elegerem João Bellesmains, os cônegos de Lyon vão escolher um secular, um bispo já experiente, um homem da ordem, partidário das suas hostilidades contra todos os laicos que assumiam cada vez mais as funções que eles consideravam reservadas aos clérigos; em suma, a antítese perfeita do arcebispo Guichardo. Mais ainda, o fato de João Bellesmains ter participado como bispo de Poitiers da grande missão languedociana de 1178 contra os hereges, na primeira fileira na qual já havíamos encontrado

Henrique de Marcy, era, para esses cônegos de Lyon, um sério penhor: eles podiam esperar que o fim da desordem geral pela ação de Guichardo estivesse próximo.

Eles não se decepcionaram. Parece que uma das primeiras medidas tomadas pelo novo arcebispo em sua chegada a Lyon (em 1182 ou talvez somente em 1183)[57] foi expulsar Valdo e os seus.

A página estava virada. A partir desse momento, não há qualquer traço da presença valdense em Lyon. As reformas que Guichardo tentou conduzir com a ajuda de Valdo e dos seus foram anuladas. Vejo como prova disso a bula pela qual, em 1185, o papa Lúcio III, a pedido do arcebispo João e do decano do capítulo, revogou a antiga proibição, feita aos cônegos que não haviam pago a procuração devida ao refeitório, de celebrar o serviço divino na catedral[58]. Isso estava longe do rigor dos estatutos que Guichardo tentou impor a seu capítulo catedral alguns anos antes.

Três conclusões ao final deste longo percurso:

1. A história de Valdo reexaminada no quadro lionês nos mostrou que ele era primeiramente o revelador da crise pela qual passava, na ocasião, a Igreja de sua cidade. O Valdo que nós encontramos em Lyon é, com efeito, antes de tudo um auxiliar laico de um arcebispo desesperado para tornar aceita por um clero urbano majoritariamente conservador sua política de reforma. Em outras palavras, Valdo não pode ser compreendido fora do contexto lionês.

2. Sua ação e as reações que suscitou confirmam o fato de que o debate ainda estava aberto no interior da instituição eclesiástica sobre certos pontos que, mais tarde, serão constitutivos da acusação de heresia, como, por exemplo, a pregação dos laicos.

3. Enfim, a história lionesa de Valdo parece exemplar no que se refere à invenção da heresia e ao estabelecimento da "sociedade de perseguição" descrita por Robert Ian Moore[59]. O valdeísmo como heresia não nasce em Lyon com Valdo, uma vez que este, se minha hipótese está correta, colabora então com o arcebispo. Ele nasce fora de Lyon a partir do mo-

mento em que essa colaboração é rejeitada, e que Valdo e seus partidários se tornam não apenas inúteis mas também perigosos, e como consequência são condenados e expulsos de Lyon.

Anexo

Estatutos de Guichardo de Pontigny (extratos)
(*P.L.*, t. 199, col. 1091-1120)

Porque há entre nós quem, colocando à frente sua nobreza — se quereria melhor dizer sua qualidade inferior e vil —, vilipendia e desdenha de observar a *ordo* da Igreja, e que, quando lhe é mostrado que age mal e é censurado, ridiculariza e ri, queremos, considerando seu orgulho, ou melhor, sua loucura, não trazer novidades, mas renovando as instituições dos santos Pais da Igreja, a fim de que, por causa do esquecimento, do tempo que passa ou da negligência dos perversos, não aconteça que se abandonem os estatutos da *ordo*... (col. 1093).

Por que os servidores da Igreja de Lyon, que são chamados servidores, mas não servem, regurgitam riquezas, usam vestes púrpura e comem de forma luxuosa na alegria, sem medo nem aflição? Os justos que são sempre assíduos na igreja e agem como coadjutores no serviço de Deus são desprezados pelos grandes e sofrem injúrias dos poderosos... Eu vos digo então, a vós que trabalhais assiduamente no serviço de Deus na Igreja de Lyon e assegurais o serviço de Deus do início ao fim e agis com perseverança; "Regozijai-vos e exulteis de alegria pois vossa recompensa será grande nos céus" (Mt. 5,12)... (col. 1113).

[*Guichardo anuncia em seguida o que acontecerá no dia do Julgamento*]

Será dito ao poderoso: Por que não assististes a esta viúva, a santa Igreja de Lyon, e seus órfãos, os servidores desta Igreja? Eles sofrem injúrias por causa das esmolas que lhes são confiadas, e que são desviadas e injustamente tomadas. Estás doente? Eu te fiz poderoso, não para que tragas a violência, mas para que a rechaces. Eu te exaltei, a ti e aos outros, na Igreja de Lyon, a fim de que a governasses fielmente no temporal e que lhe aumentasses os bens espirituais, e a fim de que guardasses nesta Igreja a *ordo* estabelecida pelos santos Pais da Igreja. Está escrito: "Arrancai o pobre, libertai o indigente da mão do poderoso" (Sl. 81), quer dizer, o Cristo pobre, pois tu lhe arrebataste o ofício na Igreja de Lyon, e o Cristo indigente, pois tu o haveis denegrido nas preces daqueles que o servem e porque não há mais pessoa que invoque meu nome (Is. 64) na Igreja de Lyon por causa da violência dos ímpios que retiraram dos humildes [*minores*] servidores as esmolas dos defuntos.

Será dito àquele que regurgita riquezas: Coloquei tuas honras nas alturas, te concedi a saúde do corpo, e tu não seguistes meus preceitos, não mantendo firmemente e ativamente a *ordo* da Igreja de Lyon estabelecida por Deus. Meu servidor, que te fiz? Em que te afligi? Não dei filhos para servir à santa Igreja de Lyon, até o momento não trouxe honra e dei saúde? Porque tomas meus dons e bens eclesiásticos como terras próprias, por que desprezas minhas ordens retendo, sem razão, as esmolas dos pobres?... (col. 1115).

Notas

1 Da imensa bibliografia sobre os valdenses citamos aqui somente alguns trabalhos gerais: a publicação das fontes sobre os primórdios do movimento, realizada por G. Gonnet, *Enchiridion fontium valdensium*. Torre Pellice, 1958; três colóquios muito importantes: o de Fanjeaux, em 1966: "Vaudois Languedociens et pauvres catholiques". In *Cahiers de Fanjeaux* 2. Toulouse, 1967; o de Torre Pellice, de 1982: "I Valdesi e l'Europe". In *Collana della Società di Studi Valdesi*, IX, 1983; o de Aix-en-Provence, em 1988: *Les Vaudois des origines à leur fin (XII[e]-XVI[e] siècle)*. Turim, 1990. Entre os trabalhos de síntese: J. Gonnet e A. Molnar, *Les Vaudois au Moyen Age*. Turim, 1974; A. Molnar, *Storia dei Valdesi*, t. I; *Dalle origini all'adesione alla Riforma*. Turim, 1974; G. G. Merlo, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposti di ricerca*. Turim, 1984; Idem, *Valdesi e valdismi medievali*, vol. 2, *Identita valdesi nella storia e nella storiografia*. Turim, 1991; G. Audisio, *Les Vaudois. Naissance, vie et mort d'une dissidence (XII[e]-XVI[e] siècles)*. Turim, 1989. Os estudos mais antigos foram apresentados e analisados por A. Armand-Hugon e G. Gonnet, *Bibliografia valdese*. Torre Pellice, 1953; e um pouco mais recentemente por K.-V. Selge, "Die Erforschung der mittelalterlichen Waldengeschichte". In *Theologische Rundschau*, 33, 1968, pp. 281-343. Por fim, o *Bollettino della Società di Studi Valdesi* (a partir de agora citado como *B.S.S.V.*) recenseou há mais de um século os trabalhos consagrados aos valdenses e ao valdeísmo.

2 C. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII[e] et au début du XIII[e] siècle*. Paris, 1966, reed. Lovaina, 1969; Idem, "Considerations sur les origines du valdéisme". In *I Valdesi e l'Europe*..., pp. 3-25; K.-V. Selge, *Die ersten Waldenser mit Edition des liber antiheresis des Durandus Von Oscar*. Berlim, 1967, 2. vols.; Idem, "Caractérisques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion". In *Vaudois Languedociens*... *Cahiers de Fanjeaux*, 2, pp. 110-42. Análise sobre esse debate em M. Pacaut, "Pauvreté, vie évangelique et prédication chez les Vaudois". In *Revue Historique*, CCXLI, 1969, pp. 57-68.

3 A título de exemplo, as destacadas páginas da tese consagradas aos valdenses do Delfinado de P. Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Evêques, fidèles et deviants (vers 1340-vers 1530)*, t. II. Roma, 1993 (Collection de l'École française de Rome, 183).

4 Sobre essa questão há poucas novidades desde o estudo de P. Puzet, "Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois". In *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 22, 1936,

pp. 5-37. M. Verdat, "Nouvelles recherches sur l'origine et la vie lyonnaise de Valdo" (in *B.S.S.V.*, 125, 1969, pp. 3-14), apresenta como único elemento verdadeiramente novo o fato de que Valdo poderia ser "oficiante" do capítulo catedral; mas, apesar de sua afirmada vontade de levar em consideração o "contexto regional", ela se contenta amiúde em retomar numa forma muito hagiográfica o que já era conhecido. Cf., também, os trabalhos gerais citados *supra* n. 1, K.-V. Selge, "La figura e l'opera de Valdez" (in *B.S.S.V.*, 136, 1974, pp. 3-25).

5 Assim, no final do século XII. Bernardo de Fontcaude, *Adversus Waldensium sectam*, na *P.L.*, t. 204, col. 793, disse que os valdenses receberam seu nome como presságio do que lhes iria acontecer, porque ele vinha de "vale denso" [*a Valle densa*]: dessa forma eles serão tomados pelas sombras densas e profundas de seus erros. Por sua parte, de maneira muito mais "sóbria", mas sem fornecer outras informações mais precisas, Godofredo de Auxerre disse que o nome *Wandesius* — mediante o qual ele designa Valdo — vem do seu lugar de nascimento: Godofredo de Auxerre, *Super Apocalypsim*, ed. F. Gastadelli, Roma, 1970, p. 179. Ver sobre esse problema etimológico o estudo recente de E. Bosio, "Origine e significato di nomi Valdese" (in *B.S.S.V.*, 175, 1994, pp. 3-34).

6 Cf., por exemplo, A. Molnar, *Storia dei Valdesi...*, p. 11.

7 R. Fedou, "L'essor de Lyon (dernier tiers du XIIe siècle)" (in *Mélanges E. Fournial*. Saint-Etienne, 1978, pp. 117-24), considera o episódio de Valdo entre os quatro signos que, conforme ele, atestam o desenvolvimento econômico em Lyon a partir de 1170, porque revelaria a existência de um grupo de cidadãos afortunados e a presença na cidade de um grupo de miseráveis à procura de pão e trabalho.

8 Para citar apenas dois exemplos: R. Manselli, "Il valdismo originario" (in *Studi sull'eresie del secoli XII*. Roma, 1953), retomada em R. Manselli, *Il secolo XII, religione popolare ed eresia*. Roma, 1983, pp. 119-33, especialmente as pp. 128-30; T. Manteuffel, *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*. Paris, 1971, pp. 51-2.

9 Cf. as observações de G. Gonnet in G. Gonnet e A. Molnar, *Les Vaudois au Moyen Age...*, pp. 80-3.

10 É o que também foi observado no colóquio de Aix-en-Provence de 1988 onde as intervenções consagradas ao tema das origens foram principalmente dedicadas à reabertura do debate pobreza–pregação, notadamente por G. G. Merlo. Cf. a apresentação sintética de G. Gonnet, "Le colloque international sur les Vaudois au Moyen Âge". In *Heresies*, 5, 1990, pp. 83-114 (especialmente as pp. 84-93).

11 Todo mundo sabe, por exemplo, que o primeiro nome "Pedro", por muito tempo atribuído a Valdo, apareceu pela primeira vez em uma troca de correspondência entre valdenses italianos e austríacos em 1368, e que essa atribuição traduz antes de tudo a vontade que tinham de se apresentar como os verdadeiros membros da Igreja primitiva. Cf. J. Gonnet e A. Molnar, *Les Vaudois...*, p. 43.

12 Ver, por exemplo, J. Gonnet e A. Molnar, *Les Vaudois...*, pp. 46-58.

13 A. Dondaine, "Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdo". In *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 16, 1946, pp. 231-2. Esse texto foi novamente publicado por G. Gonnet, *Enchiridion...*, pp. 32-6, assim como por C. Thouzellier,

Catharisme et valdéisme..., pp. 27-30, que oferece uma análise muito completa (pp. 30-6).

14 C. Munier, *Les "Statuta Ecclesiae Antiqua" Édition, études critiques*. Paris, 1960, pp. 75-8. M. Coquin, "Le sort des *Statuta Ecclesiae Antiqua* dans les collections canoniques jusqu' à la *Concordia* de Gratien". In *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 28, 1961, p. 224 [quadro recapitulativo da p. 221]. Sabemos que o texto das *Statuta* se encontra também transcrito na primeira pessoa, na profissão de fé de Gerberto antes de sua ascensão ao arcebispado de Reims em 991 (Carta 180. Ed. F. Weigle, *Die Briefsammlung Gerbert von Reims, M.G.H., Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, II, 1966, pp. 208-9; Ed. e trad. de P. Riché e J.-P. Callu, *Gerbert d'Aurillac: Correspondance*, t. II. Paris, 1993, pp. 452-5); e igualmente naquela de Gauzlino, abade de Fleury e arcebispo de Bourges na ocasião da atuação dos hereges de Orléans em 1022 (André de Fleury, *Vie de l'abbé Gauzlin*. Ed. R.-H. Bautier. Paris, 1969, pp. 99-101).

15 Para uma análise mais precisa: C. Thouzellier, *Catharisme...*, pp. 30-6.

16 Godofredo de Auxerre, *Super Apocalypsim*, cap. XIV (Ed. F. Gastadelli. Roma, 1970, p. 179), disse que, por ocasião desse sínodo, Valdo "abjurou [*abjuravit*] dessa seita"; no capítulo sobre os valdenses [*De erroris Valdensium*] que fecha o *Opusculum* de Ermengardo no manuscrito de Troyes, B.M. 1608, ele é preciso: "Valdo, o autor desse erro, jura [*juravit*] em Lyon entre as mãos de um cardeal da Igreja romana, que ele nunca mais será o mestre dessa seita, e que ele não terá qualquer contato com seus membros". G. Gonnet, *Enchiridion...*, pp. 156-7. Sobre esse último texto e os problemas que ele impõe, ver *supra* o capítulo de M. Zerner, "La polemique au temps de l'appel contre lês hérétiques".

17 J. Duvernoy, "Le mouvement vaudois: origines". In *Mouvements dissidents et novateurs. Heresis*, 13-14, 1990, pp. 173-98 (especialmente as pp. 181-3).

18 Inocêncio III. *Lettre à l'archevêque de Tarragone*, 18 de dezembro de 1208, na *P.L.*, CCXV, c. 1510-3.

19 G. Gonnet, *Enchiridion...*, pp. 122-4. Edição do conjunto da obra: M. R. James, *De Nugis curialum*. Oxford, 1914, revista e acompanhada de uma tradução inglesa feita por C. N. L. Brooke e R. P. B. Minors para os *Oxford Medieval Texts*. Oxford, 1983 (especialmente as pp. 124-6). Duas traduções francesas apareceram recentemente: M. Pérez, *Contes de courtisans, Traduction du "De nugis curialum" de Gautier Map*. Lille, 1988 (especialmente as pp. 80-2); A. K. Bates, *Gautier Map. Contes pour les gens de cour*. Turnhout, 1993 (especialmente as pp. 129-30).

20 P. Zerbi, "*Humillimo nunc incipiunt modo* (*De nugis curialum, Dist. I, c.31*). Note e riflessioni sulla testimonianza di Walter Map a poposito dei primi Valdesi". In *Pascua Mediaevalia, Studies voor Prof. J.M. De Smet*. Lovaina, 1983, pp. 124-32.

21 J. Leclercq, "Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne". In *Studia Anselmiana*, XXXI, 1953, pp. 174-201 (especialmente as pp. 194-6), revisado por G. Gonnet, *Echiridion...*, pp. 46-7. O comentário foi integralmente editado por F. Gastadelli, *supra*, n. 17.

22 Sobre a biografia de Godofredo, ver principalmente a introdução (pp. 11-53) da edição do *Super Apocalypsim* por F. Gastadelli, op. cit.; a notícia redigida por M. A. Dimier, *D.H.G.E.*, t. XXIV, 1984, col. 529-32.

[23] J. Leclercq, "Les écrits de Geoffroy d'Auxerre". In *Revue Bénédictine*, LXII, 1952, pp. 274-91.

[24] *M.G.H. Scriptores*, XXVI, pp. 447-9. Uma tradução francesa pode ser encontrada em P. Pouzet, "Les origines lyonnaises...", pp. 8-10.

[25] *M.G.H., Scriptores*, XXVI, p. 450. O cronista diz simplesmente que o papa "extirpa os hereges cuja contaminação infestou a Lombardia".

[26] Ver, por exemplo, a narrativa muito detalhada e pouco lisonjeira que ele faz a respeito do movimento dos encapuzados (*capuciati*) de Puy-en-Velay no ano de 1185. *R.H.F.*, t. XVIII, pp. 705-6.

[27] Assim, K.-V. Selge, "Caractéristiques...", pp. 118-9, qualifica esse texto como "legenda para um santo que não teve posteridade legendária, porque o santo mais tarde é tido como um rebelde frente à hierarquia". Formulação no mínimo curiosa, cujo único mérito é, contudo, colocar em evidência que até Latrão III, Valdo era, para um premonstratense, um santo em potencial!

[28] Esse *exemplum* toma lugar na quarta parte do tratado (o dom da força), que trata das tentações e dos pecados capitais. Ele ilustra o pecado do orgulho ao qual Estêvão liga todas as formas de heresia. Essa passagem figura nos extratos editados por A. Lecoy de La Marche, *Anedoctes historiques, légendes et apologues tirés du recuil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*. Paris, 1877, pp. 290-3. Tradução recente com um breve comentário por J. Berlioz, "L'*exemplum* homilétique". In P. Guichard e D. Alexandre-Bidon, *Comprendre le XIII^e siècle*. Lyon, 1995, pp. 91-6.

[29] Citação de Estêvão de Anse, *presbyter*, no obituário da Igreja de Lyon na data de 23 de outubro: ele oferece à Igreja de Lyon pela celebração de seu aniversário *furnum Valdesie cum platea adjacenti et domibus anterioribus*; G. Guigue e J. Laurent, *Obtuaires de la Province de Lyon*, t. I. Paris, 1951, pp. 103-4; encontramos menção a essa doação no seu testamento (v. 1.225): *relinquo furnum qui fuit Valdesii cum omnibus adjacentibus, pro anniversario meo super eodem furno annuatim faciendo*; M.-C. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, t. I. Lyon, 1885, pp. 281-7. O forno em questão poderia talvez representar o salário que Valdo teria pago a Estêvão de Anse por seu trabalho de tradução. Quanto a Bernardo Ydros, ele é citado em dois momentos, 1195 e 1209, como aquele que subscreve os atos dos quais a Igreja de Lyon é parte. Conde De Charpin-Feugerolles e M.-C. Guigue, *Grand cartulaire d'Ainay*, t. I. Lyon, 1885, pp. 70-1 e 544.

[30] Assim João Bellesmains não pode ser arcebispo de Lyon por volta de 1170; há manifestadamente confusão a propósito do concílio romano que teria condenado Valdo.

[31] K.-V. Siege, "Caractéristiques...", p. 110, afirma que a "conversão" de Valdo data de 1176, porque uma fome é atestada nesse ano. Mas não se sabe se ela ocorreu realmente em Lyon.

[32] Igualmente, seu eventual domicílio no quarteirão Saint-Nizier (Rua Vendrant, hoje Rua da Poulaillerie) só é evocado em textos bem tardios, principalmente em 1526 nas notas do humanista lionês Claude Bellievre, *Souvenirs de voyages en Italie et en Orient. Notes historiques. Pièces de vers*. Ed. C. Perrat. Gênova, 1956, p. 74. Cf. R. Fédou, "De Valdo à Luther: les 'Pauvres de Lyon' vus par un humaniste lyonnais". In *Mélanges André Latreille*. Lyon, 1972, pp. 417-21.

[33] Sobre a história de Lyon no século XII, recorremos principalmente às histórias gerais da cidade, notadamente: A. Kleinclausz (ed.), *Histoire de Lyon, t. I, Des origines à 1595*. Lyon, 1939, p. 111ss (P. Pouzet); A. Latreille (ed.), *Histoire de Lyon et du Lyonnais*. Toulouse, 1975, pp. 74-84 (R. Fedou); A. Pelletier e J. Rossiaud (ed.), *Histoire de Lyon des origines à nos jours, t. I, Antiquité et Moyen Âge*. Le Coteau, 1990, pp. 307-30 (M. Rubellin). Dois estudos mais especializados: H. Bitsch, *Das Erzstift Lyon zwischen Frankreich und dem Reich im Hohen Mittelalter*. Frankfurt, Zurique, 1971, pp. 53-62; B. Galland, *Deux archevêchés entre la France et l'Empire. Les archevêques de Lyon et les archevêques de Vienne du milieu du XII^e siècle au milieu du XIV^e siècle*. Roma, 1994, pp. 33-86, que só se interessa pelos aspectos puramente factuais e políticos.

[34] O senhorio eclesiástico lionês perdura — com algumas crises — até o fim do século XIII.

[35] M. Verdat, "Nouvelles recherches...", p. 6 (*supra* n. 4).

[36] Só encontramos em Lyon um capítulo de cônegos regulares de Saint-Ruf, Notre-Dame da Platière, instalado aproximadamente em 1080. Ele nunca representou um papel importante na cidade, e aproximadamente em 1157, não contava com mais do que seis cônegos. M.-C. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, t. I, nº 37. Lyon, 1885, p. 51.

[37] M. Rubelin, "L'Église de Lyon et saint Bernard". In *Papauté, monachisme et théories politiques, Mélanges Marcel Pacaut*, t. II, *Les Églises locales*. Lyon, 1994, pp. 811-39.

[38] M. Rubellin, "Le diocèse de Lyon et Rome, des Carolingiens aux Grégoriens". In *X^e siècle. Recherches nouvelles*, Centre de recheches sur l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, Nanterre, 1987, pp. 23-5.

[39] Eu não desenvolvo aqui todas as peripécias dessa eleição, que são narradas cuidadosamente por B. Galland, *Deux archevêqués...*, pp. 52-60.

[40] Carta de Dreux a Luís VII. *R.H.F.*, XIII, p. 307. Escrito igualmente ao rei, o capítulo de Lyon relata essa divisão interna, mas sem precisar o número exato de cônegos favoráveis a Guichardo. *R.H.F.* CVI. pp. 125-6.

[41] A única fonte que menciona uma confirmação da eleição por Alexandre III nominalmente designado em 1163 é Roberto de Torigny, *Chronica, M.G.H. SS.*, VI, p. 513. Mas ele fala de um "Guilherme, filho do Conde Teobaldo", erro manifesto do cronista, que comete outros tantos em outras partes. O outro texto que cita uma confirmação pontifical da eleição de Dreux (carta do capítulo de Lyon a Luís VII, *supra* n. 9) fala simplesmente de um *summus pontifex*, sem dar qualquer nome. Quanto à carta de 30 de julho de 1164 pela qual Alexandre III denuncia ao rei Luís VII os trabalhos de fortificação empreendidos por Rainaldo de Dassel nas fronteiras do reino e o informa que deu instruções ao arcebispo eleito de Lyon para que ele cuide para que isso não se repita, resta demonstrar que ele se referia a Dreux e não a Guichardo. *Chartes du Forez*, IX, 917.

[42] Carta de Estêvão, abade de Cluny, a Luís VII, 1165, *Chartes du Forez*, IX, 918.

[43] P. Pouzet, "La vie de Guichard, abbé de Pontigny (1136-1165) et archevêque de Lyon (1165-1181)". In *Bulletin de la Société littéraire de Lyon*, 1929, pp. 117-50; M. Standaert, "Guichard de Pontigny". In *D.H.G.E.*, XXII, c. 775-8.

[44] *P.L.*, 199, c. 1091-120. A atribuição desse estatuto a Guichardo, que foi algumas vezes contestada (o texto traz só a inicial *Nos G. prime Lugdunensis ecclesie minister humi-*

lis...), não deixa qualquer dúvida. Cf. P. Collomb, "Les statuts du chapitre cathédral de Lyon (XII[e]-XV[e] siècle): première exploration et inventaire". In *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 153, 1995, pp. 5-52 (especialmente as pp. 33-4).

45 P. Buc, "*Vox clamantis in deserto?* Pierre le Chantre et la prédication laïque". In *Revue Mabillon*, 4, 1993, pp. 5-47. Não pude consultar R. Zerfass, *Der Streit um die Laienpredigt*. Friburgo, Basileia, Viena, 1974.

46 Sobre esse personagem o estudo fundamental é o de Y. Congar, "Henrique de Marcy abbé de Clairvaux, cardinal-êveque d'Albano et légat pontifical". In *Studia Anselmiana*. XLIII. Roma, 1958, pp. 1-90.

47 F. Gastadelli, op. cit.

48 Na carta bem conhecida que havia enviado a Archenfredo e aos monges de Claraval, Godofredo insiste sobre o fato de que os discípulos de Henrique de Lausane desprezam, antes de tudo, os clérigos; *P.L.*, 183, c. 142. Ou essa é uma das reprimendas essenciais que ele dirige aos valdenses na *Super Apocalypsim*.

49 Conforme a interpretação de S. Lenssen, "L'abdication du bienheureux Geoffroy d'Auxerre comme abbé de Clairvaux" (in *Collectanea ordinis cisterciensis reformatorum*, 17, 1955, pp. 98-110), a maioria do capítulo geral da ordem de Cister, tendo por líderes o abade de Cister e o de Claraval, que era então Godofredo de Auxerre, mostra-se hostil à iniciativa de Guichardo, então abade de Pontigny, por acolher Tomás Becket em sua abadia. Ele teme, com efeito, as eventuais represálias às casas cistercienses da Inglaterra. Finalmente, Tomás, apoiado pelo papa e pelo rei da França, pôde permanecer em Pontigny de 1164 a 1166. Mas o abade de Claraval, desautorizado pelos seus monges, preferiu interromper sua função em 1165.

50 Jerônimo, *Contra Vigilantium*, I, *P.L.*, 23, 339.

51 Godofredo de Auxerre. *Super Apocalypsim*. Ed. F. Gastadelli, p. 179.

52 Eu retomo em parte o esquema proposto por C. Thouzellier, *Catharisme*..., pp. 25-7.

53 K.-V. Selge, "Caractéristique..." (pp. 115-6), pode somente admitir que Valdo renunciou por juramento a todo direito de pregar na ocasião do sínodo de 1180, e fala do "erro tendencioso de Godofredo de Auxerre". Mas há uma grande diferença entre a renúncia a toda pregação e o compromisso de só pregar com a autorização do ordinário; é o que Valdo muito bem pode subscrever solenemente no sínodo.

54 Há dúvidas se a morte de Guichardo de Pontigny ocorreu em 1181 ou 1182.

55 Biografia detalhada, mas datada em alguns aspectos, por P. Pouzet, *L'Anglais Jean dit Bellesmains (1122-1204?) évêque de Poitiers, puis archevêque de Lyon (1162-1182; 1182-1193)*. Lyon, 1927.

56 A hipótese segundo a qual teria sido eleito em Lyon, logo depois de Guichardo (e antes de Jean), um bispo indigno que foi deposto, como foi deposto em Narbona o arcebispo Pons de Arsac, não se baseia em nada sólido.

57 P. Pouzet, *L'Anglais*..., pp. 59-60.

58 M.-C. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, t. I, pp. 79-80.

59 R. I. Moore, *La persécution. Sa formation en Europe (X[e]-XIII[e] siècle)*. Paris, 1991

Capítulo 8

"ALBIGENSES": OBSERVAÇÕES SOBRE UMA DENOMINAÇÃO*

Jean-Louis Biget
(École Normale Supérieure)

No final do século XX, de Toulouse a Carcassone e de Foix a Albi, andamos no "país dos cátaros". Os "albigenses" [*albigeois*]** desapareceram de uma história na qual eles haviam ocupado o primeiro lugar entre 1209 e 1960.

Os fatores que explicam esse "esquecimento" dos albigenses são fáceis de identificar. Os dissidentes religiosos do Midi tolosano na Idade Média são considerados geralmente como "heróis positivos", que manifestam de maneira exemplar o espírito de liberdade, de tolerância, de resistência à opressão e de democracia; e que encarnam também a personalidade regional. Essa imagem de valor universal que produz um afluxo turístico considerável às regiões meridionais combina mal com um nome que reduz o seu alcance[1]. A designação de "cátaros", rica em evocações espirituais e morais, tem a vantagem de ser desprovida — na origem, pelo menos — de qualquer conotação geográfica. Em paralelo a essa mudança do nome dos albigenses, desenvolveu-se uma historiografia que integra em um só conjunto — o "catarismo" — todos os movimentos que apareceram

* Tradução de Victor Sobreira.

** A compreensão adequada deste texto depende da informação de que o termo "albigeois" em francês designa tanto a região albigense quanto seus habitantes. Em português, bem como em latim, essa ambiguidade não existe. O termo albigense (*albigenses*) se refere à população, e as expressões Albigeois ou região de Albi (*partes albigenses* ou *Albigensium*) são utilizadas para nomear as terras em que está situada. N. da R.

dos Bálcãs ao Atlântico, condenados pelos clérigos dos séculos XI e XII devido a sua oposição à Igreja[2].

Esses fenômenos recentes têm a vantagem de mostrar que uma denominação — por mais arbitrária que seja — participa de uma construção lógica e ganha sentido dentro de um contexto preciso. O procedimento contemporâneo transferiu do particular ao universal um fato regional. No caso dos clérigos da Idade Média, o movimento é o inverso. Prover um evangelismo "fundamentalista" de um nome preciso que o circunscreve estreitamente na sociedade ou no espaço é excluí-lo do registro de universal, aquele da Igreja, a única "católica". Na redução à heresia de uma dissidência contestatória, a denominação tem, certamente, um papel essencial. Ela entra em uma construção de fundamentos em grande parte imaginários, mas que também concorrem para definir a realidade ulterior da heresia. A multiplicidade de nomes conferidos às "seitas" evangelistas dos séculos XI e XII atesta seguramente a pluralidade da dissidência e seu caráter autóctone, como há muito tempo apontou Raffaelo Morghen[3]. Em sua progressão em direção ao fortalecimento de sua unidade institucional, a Igreja projetou sobre esses grupos uma coerência que eles não tinham, para exprimir o perigo e aniquilá-lo, exaltando o seu próprio magistério. Ela os transformou em cabeças de uma única hidra: *heretica pravitas*, numerando-os em seguida nos cânones dos concílios para apresentá-los como ramos de uma mesma árvore. Para Inocêncio III, se os pescoços são diversos, eles emanam de um só corpo: *species quidem habent diversas, sed caudas ad invicem colligatas*[4].

Esses grupos participam todos de um retorno ao Evangelho e se inscrevem em um mesmo movimento de sociedade, mas nem por isso são menos independentes uns dos outros e é particularmente abusivo misturá-los — conforme a prática dos clérigos medievais — em um grupo unificado com vocações universais. Um desses grupos atuou em primeiro plano para a definição e a afirmação do magistério eclesiástico e pontifical, os albigenses, objeto de uma cruzada. Depois dela, seu nome se estendeu para o conjunto de hereges meridionais. Todavia, essa denominação parece ter origens mais recuadas. A pesquisa desse termo permite esclarecer os mecanismos particularmente complexos pelos quais a Igreja, na cristandade medieval, se edificou, conferindo aos seus adversários identidade e consistência[5].

Uso e difusão do nome depois de 1209

A atribuição do nome de albigenses a todos os dissidentes religiosos do Midi, até mesmo a todos os meridionais, no século XIII, evidencia as modalidades de cruzada que se desenvolvem no Midi em 1209. Com a aproximação dos cruzados, Raimundo VI obtém sua reconciliação com a Igreja; em 22 de junho, ele toma a cruz, o que preserva sua pessoa e seus bens. A cruzada, em razão de fatores estruturais bem conhecidos que é desnecessário analisar aqui, apresenta um caráter de necessidade. Ela se orienta em direção às terras do Visconde de Béziers, Carcassone e Albi, Raimundo-Rogério Trencavel. Em 16 de agosto de 1209, Simão de Montfort sucede a este último. Um pouco mais tarde, ele escreve a Inocêncio III para obter a confirmação de seus novos domínios e lembra que ganhou rapidamente a região albigense por lutar contra os hereges: *omni mora postposita ad partes Albienses iter meum super haereticos praeparavi*[6]. Albigense tem nesse caso um sentido territorial, mas ligado fortemente à heresia. A terra conquistada pelos cruzados ao Visconde Trencavel é desde então denominada de "Terra albigense". Os inimigos dos cruzados são, daí em diante, todos "albigenses"[7]. E os pregadores que, no Norte, procuram recrutar reforços conclamam a cruzada contra os "albigenses", da mesma forma que Tiago de Vitry e o arquidiácono de Paris em 1211[8].

Compreende-se que os hereges meridionais — e todos os opositores à conquista dos franceses — tenham sido em seguida denominados genericamente de albigenses. Pedro de Vaux-de-Cernay atesta esse fenômeno, bastante lógico, na epístola dedicatória localizada logo no início da *História* que ele escreve a partir de 1213: "Que aqueles que lerão este livro saibam que o nome de albigense é atribuído de maneira geral aos hereges de Toulouse e de outros lugares e burgos, assim como a seus partidários, porque as pessoas de outras regiões tomaram o hábito de chamar albigenses os hereges da Provença (isto é: do Midi da França)"[9]. E ele inicia assim a sua exposição: "Em nome do nosso senhor Jesus Cristo, por sua glória e sua honra, aqui começa a História albigense"[10].

A grande difusão da obra[11] e, principalmente, a pregação da cruzada e o grande número dos cruzados vindos uns após os outros para servir sua quarentena certamente contribuíram para tornar corrente no Norte o nome albigenses aplicado aos hereges do Midi. Os

autores contemporâneos da cruzada o empregam muito cedo. Dessa forma, Robert Abolant, premonstratense em Saint-Marien d'Auxerre, fala sobre "hereges albigenses", no ano 1208 e ainda em 1211, ano em que termina sua *Crônica: Maiorum et minorum de Francia fit iterum grandis profectio adversus hereticos Albigenses*[12]. Gervásio de Tilbury, que apresenta em 1214 sua *Otia imperialia* a Oto IV, faz uso do termo não mais como epíteto, mas como nome, sem o determinante "hereges". Ele conta a história de um jovem homem defunto que, vindo do Outro Mundo, aparece em Beaucaire. Um padre o questiona sobre o Além, perguntando se a morte ou o massacre dos albigenses satisfaz a Deus. O jovem responde que, em matéria de piedade, nada, até então, agradara mais ao Senhor, mas que os bons — que pecavam por tolerância — se distinguiam dos maus. Estes, queimados aqui no corpo, queimavam mais duramente em espírito depois da morte[13].

Ao longo do século XIII, todos os cronistas das regiões setentrionais aplicam o nome de albigenses aos hereges meridionais. Isso é verdade para Alberico de Trois-Fontaines, que narra que Raimundo VII, após se engajar na perseguição aos dissidentes do seu condado, fizera, no outono de 1229, subir na fogueira um certo Guilherme *qui dicebatur Apostolicum Albigensium*[14]. Isso é verdade até mesmo para Mateus Paris, em sua *Chronica maiora*, finalizada em 1251. O beneditino inglês é também o primeiro a procurar a origem do nome. Ele o explica pelo fato de que o rumor estabelecera Albi como a fonte de heresia: *Dicuntur autem Albigenses ab Albia civitate, ubi error ille dicitur sumpsisse exordium* ["Eles são chamados de albigenses, do nome da cidade de Albi, onde dizem que seu erro se originou"][15]. O Frade Pregador Martinho de Troppau recorda em sua *Crônica* que, em 1207, Inocêncio III organizara uma missão de pregação na *terra Albigensium*[16]. Quanto a Guilherme de Nangis, assinala que o arcebispo de Bourges morrera em 1208, no momento em que iniciara seu percurso contra os albigenses[17]. A "causa da fé e da paz" [*negotium fidei et pacis*], após 15 anos de combate, tornara-se "a causa albigense" [*negotium Albigesii*], como mostram as trocas de correio diplomático entre o papa e o rei[18]. Em fevereiro de 1224, Amauri de Montfort transfere os seus direitos sobre o condado de Toulouse e o resto da "terra dos albigenses"[19] a Luís VIII. Ainda em 1259, os comissários reais enviados à senescalia de Beaucaire e de Carcassone são *inquisitores deputati... in partibus Albigensium*.

Uma sondagem rápida leva, portanto, às mesmas conclusões enunciadas por dom Vaissète, na nota que escreveu sobre o uso do nome albigense no século XIII. Elas se mantêm pertinentes e merecem ser citadas:

> Os povos que partiram para a cruzada em 1208 contra os hereges lhes deram o nome de *albigenses*, pois eles combatiam inicialmente aqueles dentre estes sectários que estavam estabelecidos na diocese de Béziers, Carcassone e Albi, ou nos domínios de Raimundo-Rogério, Visconde de Albi, de Carcassone e de Razès, região que era conhecida com o nome geral de *partes albigenses*; pois *a partes albigenses* propriamente dita era a região mais extensa submetida à dominação deste visconde e a mais conhecida sob uma denominação geral; de maneira que o nome "albigense", que esteve inicialmente restrito aos hereges que habitavam os domínios do mesmo visconde, logo foi dado depois, geralmente pelos estrangeiros, a todos aqueles que estavam nos domínios de Raimundo VI, Conde de Toulouse, no restante da Provença e nas regiões vizinhas[20].

A designação de albigenses aplicada aos hereges e à sua região não se encontra nunca entre os meridionais no século XIII, evidentemente conhecedores da realidade do Midi. É um uso das pessoas vindas do Norte. Guilherme de Puylaurens o diz explicitamente no Prólogo de sua *Crônica*: "Prólogo à história dos eventos, *chamados pelos franceses de causa albigense*, que tiveram lugar outrora, assim como sabemos, na província de Narbona e nas dioceses de Albi, Rodez, Cahors e Agen, para a proteção da fé católica e a extirpação da depravação herética"[21]. Os inquisidores, por outro lado, também não usam o nome albigense. Sua construção dos arquétipos de heresia situa-se muito além desse vocábulo. Em Bernardo Gui, *Albigensis* possui um sentido exclusivamente territorial[22].

Após o século XIII, a história e a polêmica — religiosa ou filosófica — foram elaboradas principalmente na França do Norte. E o termo albigense continuou a ser utilizado com o sentido do século XIII. Ele se integrou profundamente na consciência e nos usos da Europa ocidental, a ponto de os meridionais o terem, eles mesmos, retomado e utilizado, até o "triunfo dos cátaros", em torno de 1965.

Essa primeira enquete mostra que o nome albigense designa ao mesmo tempo os hereges e a sua região — que o latim *Albigenses* e *partes albigenses* ou *Albigensium* distingue melhor que o francês *Albigeois*. Ela

estabelece que o vocábulo se impôs, depois se espalhou, em função de etapas da cruzada, concentrada inicialmente nos domínios do Visconde de Albi, acabando por se aplicar para o conjunto do Midi tolosano. Não é certo, entretanto, que a brusca aparição de *partes albigenses* em uma carta de Simão de Montfort, no outono de 1209, dependa exclusivamente do contexto imediato. Raimundo-Rogério Trencavel, do qual o conquistador herdou os despojos, faz mais uso do título de Béziers, sendo que era também Visconde de Carcassone, e do Albigeois. O Biterrois não parece, em geral, marcado por uma forte dissidência e as campanhas de Montfort dizem bem pouco respeito a essa região. O mesmo não acontece na região de Carcassone, onde Simão estabeleceu seu quartel-general. Parece, então, que o conde, ou aqueles que escrevem por ele, tinha seu vocabulário determinado por fatos anteriores, quando empregava o termo *albigenses* para identificar os hereges e as palavras *partes albigenses* para designar os objetivos dos cruzados.

Gênese de uma designação

O quarto cânone do concílio de Tours (1163). A primeira menção?

Se acreditarmos em Arno Borst[23], que se apoia em Mansi[24], a primeira menção a albigenses, comprovadamente na qualidade de hereges, teria sido feita no concílio de Tours, em 1163. Ela seria assim contemporânea da denúncia dos cátaros renanos por Egberto de Schönau. Essa coincidência se presta a desenvolvimentos que podemos imaginar. Ela também poderia ter sido construída pelas necessidades da causa. O mais verossímil é que um editor dos atos do concílio tenha modificado o título do quarto cânone, utilizando a terminologia de sua época. Pode ter sido o padre Labbe, reincidente nisso[25]. Será útil estudar, de maneira muito precisa, a tradição das decisões da assembleia de Tours.

Embora o cânone figure sob o título de *Ut cunctu Albigensium hereticorum consortium fugiant*, seu texto não evoca o Albigeois, mas o Toulousain. Ele assinala que na região de Toulouse surgiu uma heresia que, pouco a pouco, como um cancro, se difundiu nas províncias vizinhas

e infectou um bom número de pessoas[26]. Ele convida o clero meridional a jogar o anátema contra os sectários dessa heresia; proíbe a todos de lhes oferecer asilo ou comerciar com eles, quando são conhecidos, a fim de que eles renunciem ao caminho do erro. Fato importante: todo contraventor se encontra definido por *particeps iniquitatis eorum* e será punido pela apropriação de seus bens. Todos os grupos heréticos [*conventicula*] devem ser procurados e interditados.

Essas medidas visam explicitamente à região do Toulousain, sendo aplicáveis ao Albigeois apenas de forma indireta. Elas participam de um contexto eclesiástico e político que se desenvolve a partir dos anos 1140.

O contexto dos anos 1140

Ao percorrermos a historiografia da heresia albigense, tanto a mais antiga quanto a mais recente, constatamos — salvo raras exceções[27] — permanências singulares. Há ausência de qualquer análise sobre a evolução da Igreja e da sociedade; ausência também de qualquer relação da cronologia das grandes guerras meridionais do século XII com a cronologia dos concílios, das legações pontificais e das missões de pregação, como se fossem fatos completamente independentes uns dos outros. Ora, a vida religiosa integra-se em um conjunto amplo, que não pode ser ignorado. Isso, sem levar em conta que, na Idade Média, a religião banha todos os fenômenos sociais e políticos, que têm eles mesmos uma expressão religiosa.

No mundo feudal, politicamente fragmentado — em razão mesmo dos imperativos das cobranças senhoriais —, a Igreja assegura a coesão, a regulação e a unidade da sociedade. Seguem-se um avanço considerável da cristianização e, ao mesmo tempo, uma forte ascendência dos clérigos sobre os laicos; mutações institucionais profundas asseguram à Igreja um papel essencial na relação dos fiéis com Deus, com os santos, com os mortos; práticas e exigências desenvolvem-se, no tocante aos sacramentos, assim como ao casamento ou à penitência e também ao pagamento de dízimos. Essa evolução entra em conflito com os hábitos e suscita resistências; por outro lado, o desenvolvimento econômico faz aparecerem nas cidades meios instruídos e providos de apetites religiosos novos; conduz também a desclassificações no seio da aristocracia. Nascem nesse contexto

grupos contestatários que voltam contra a Igreja o Evangelho, cujo apelo atual era devido aos "gregorianos". A unidade religiosa da sociedade se encontra ameaçada. A Igreja a defende por meio de afirmações doutrinais vigorosas e de um esforço considerável para isolar os dissidentes da comunidade. O discurso dos clérigos faz, então, surgir a heresia. Ela é evocada com força no segundo concílio de Latrão, em 1139.

Duas ordens religiosas encarnam a reforma que surge da Igreja nova: Cluny e Cister. Seus chefes se associam para dar corpo à heresia meridional em uma ofensiva de grande estilo. Ela começa por volta de 1138-1139, com a redação do primeiro tratado medieval sistemático contra a heresia, o *Tractatus adversus Petrobrusianos hereticos* de Pedro, o Venerável. Este dá lugar à primeira grande campanha de pregação no Midi, conduzida em 1145 por São Bernardo, abade de Claraval, mas chefe efetivo da ordem de Cister, por iniciativa de Eugênio III, um papa proveniente de fileiras cistercienses. Durante essas operações em defesa da fé, o abade de Cluny e o de Claraval se encontram em contato seguidamente. O segundo pede ao primeiro que lhe envie seu tratado contra os "hereges provençais", isto é, contra os discípulos de Pedro de Bruis, pois a Provença corresponde ao Midi que se estende da crista dos Alpes até Garonne. Pedro, o Venerável, responde que não dispõe de nenhuma cópia no momento, mas que enviará um exemplar assim que possível[28].

É notável que os empreendimentos contra Pedro de Bruis e o herege Henrique coloquem em causa os domínios do Conde de Toulouse, do Oeste e do Leste. Com efeito, o primeiro, de origem dauphinoise, acaba por ser queimado em Saint-Gilles; ora, a região entre Isère e Durance, o marquesado da Provença, é possessão da dinastia tolosana, da qual um dos membros mais célebres, chefe da primeira cruzada, tinha Saint-Gilles por epônimo. Quanto à região de Toulouse, é lá que o herege Henrique é encontrado quando São Bernardo empreende sua missão de pregação. Essa ofensiva em terras tolosanas responde sem dúvida a preocupações espirituais justificadas dos grandes abades e suas ordens; contudo, se podem ser encontrados dissidentes no Languedoc, aí eles não são mais numerosos do que em outras terras. Entretanto, o exame do contexto político mostra que o condado de Toulouse se encontrava em uma situação de fraqueza relativa.

As dificuldades do Conde de Toulouse e a missão de São Bernardo

A colocação em sequência dos fatos políticos e dos fatos religiosos joga uma luz viva sobre a íntima relação entre eles[29]. O condado de Toulouse é, no século XII, um principado independente, sob a pressão da Aquitânia e da Catalunha. Por meio da intermediação da primeira, ele se encontra sucessivamente exposto às tentativas de expansão do rei da França, depois dos Plantagenetas, reis da Inglaterra. Com a segunda, acrescida desde muito cedo da Provença e de Aragão, entra em concorrência pela dominação do Languedoc mediterrânico. No coração das possessões tolosanas e dividindo-as, encontram-se os domínios dos Trencavel, viscondes praticamente autônomos que reagruparam os condados de Béziers, Carcassone e Albi, depois os de Nîmes e Agde. Esse conjunto atrapalha as comunicações entre os territórios orientais e ocidentais dependentes dos tolosanos e sua expansão em direção ao Mediterrâneo. Disso resultam conflitos permanentes, em que os viscondes se aliam sistematicamente aos inimigos dos condes.

No final da década de 1130, uma viva tensão reina em Languedoc. Afonso-Jordano apoderou-se de Narbona em 1134, mas Melgueil e Montpelier passam para a tutela de Barcelona, que controla igualmente Carladès, o viscondado de Millau e Gévaudan. A oeste, Luís VII lembra em 1141 que sua mulher Leonor pode fazer valer direitos seus sobre Toulouse; ela é, com efeito, descendente de Filipa, filha de Guilherme de Toulouse, ao qual sucedeu Raimundo de Saint-Gilles, seu irmão. O avô de Leonor, Guilherme IX da Aquitânia, reivindicou por meio das armas a herança de sua mulher e tomou Toulouse em dois momentos (1097-1100; 1113-1119). Afonso-Jordano protegeu esse *front* com a fundação, em 1144, de uma das primeiras "cidades novas" do Midi, Montauban, praça-forte que controla o Baixo-Quercy e bloqueia as planícies do Tarn e do Garonne. Em 1142-1143, Trencavel, aproveitando-se da conjuntura, desencadeia uma guerra local.

Em tal contexto, Afonso-Jordano não se oporia à Igreja, que deseja reduzir a heresia, cujo desenvolvimento ela "constata" em suas terras. Ao tolerar a presença de Pedro de Bruis e de Henrique de Lausane, declarados heresiarcas pelas instâncias eclesiásticas mais altas, ele se coloca em uma situação delicada. As intervenções conduzidas em seus domínios sob o

pretexto de heresia são um atentado à sua independência, mas a pressão de seus adversários temporais, que ameaça ser ainda mais cerrada, impede-o de resistir. Se por acaso ele prova a esse respeito alguma hesitação, a carta que São Bernardo lhe endereça o dissuade através de ameaças pouco veladas. Ela permite compreender os mecanismos que, progressivamente, vão arruinar a independência dos condes de Toulouse[30]. Está fora de questão colocar em dúvida a sinceridade dos grandes homens da Igreja que são Pedro, o Venerável, e São Bernardo, nem sua boa-fé na ação, mas isso não impede de constatar que as intervenções desses "policiais espirituais" da cristandade suscitam uma dinâmica que limita de imediato e arruína a longo prazo o poder dos príncipes de Toulouse.

São Bernardo lembra que Henrique é um malfeitor; ele se espanta que o conde possa deixar livre tal inimigo da fé; ele toma o cuidado de lembrar que não está ali por sua própria conta, mas que representa a autoridade da Igreja, encarnada no legado Alberico, bispo de Óstia, que o acompanha com outros bispos, como o de Chartres; ele solicita o imediato apoio do conde, sob pena de este perder sua salvação[31]. A mensagem é bem compreendida por Afonso-Jordano. Ele dá provas de sua boa vontade. Em pouco tempo, Henrique termina seus dias nos calabouços episcopais de Toulouse. Além disso, a abadia de Grandselve se filia a Claraval a partir de 1145. Esse fato cumula, por outro lado, vantagens para o conde: Grandselve é uma fundação de Geraldo de Sales, realizada em 1114, quando Guilherme IX da Aquitânia ocupou Toulouse, e que pertencia até então à congregação de Cadouin; o mosteiro perde sua filiação aquitânia. Além disso, Fontfroide, posto avançado em terra narbonesa, ligada a Grandselve em 1143, entra *ipso facto* na família cisterciense. Afonso-Jordano também não deixa de participar da segunda cruzada. Ele morre, aliás, em 1148, na Palestina, onde nasceu.

Entrada em cena do Albigeois

São Bernardo deixa a cidade de Toulouse, depois de ter pregado lá, e se dirige para os *castra* de Vaurais e de Albigeois, que se encontram na dependência feudal de Trencavel. Os pequenos senhores dos burgos fortificados o acolhem muito mal, se acreditarmos no testemunho de Guilherme de Puylaurens[32]. Posterior um século aos acontecimentos, este deve ser recebido com circunspecção, mas se encontra corroborado pelo testemunho de Godofredo de Auxerre, secretário e companheiro do santo.

Este último relata a hostilidade da pequena nobreza dos burgos fortificados em relação ao abade de Cister. Ele escreve: "Nós seguimos e perseguimos Henrique, que fugia, mas fugia sempre para mais longe. Nos *castra* que ele seduziu, o senhor abade falou e o povo escutou de boa vontade e eles creram que estavam predestinados à vida, mas encontramos alguns cavaleiros obstinados". Ele esclarece, a propósito de um milagre de São Bernardo, que Verfeil — objeto, mais tarde, do capítulo de Guilherme de Puylaurens — é a sé de Satã[33]. A missão pontifical ganha Albi no fim de junho de 1145. Como nos *castra*, a população se divide. O legado precede São Bernardo em três dias: ele é recebido com escárnio por um *charivari**, com cavalgada de asno e barulhos apropriados, e celebra missa diante de um grupo que mal chegava a 30 pessoas. Essa recepção deve ter sido realizada por uma minoria de albigenses, pois, em 28 de junho, uma multidão satisfeita se coloca diante de São Bernardo e seu sermão no dia seguinte enche a catedral e levanta o entusiasmo de seus ouvintes, que rejeitam toda heresia, manifestam que recebem a Palavra da Vida e retornam à unidade da Igreja[34].

É possível que São Bernardo tenha seguido o itinerário do "herege Henrique". É provável também que ele tenha sido orientado em direção ao Albigeois, as terras de Trencavel, pelo Conde de Toulouse. Afonso-Jordano foi feito prisioneiro em 1142 pelo visconde Rogério, que tinha assumido a liderança de uma coalizão de barões e teve de se comprometer a restituir Narbona a seus legítimos donos, ceder a Trencavel o *castelnau*** de Albi e lhe pagar um tributo de 50 mil sólidos, o que o colocou em posição de fraqueza[35]. Uma boa maneira de se libertar da influência de Trencavel e da

* Manifestação coletiva contingencial, caracterizada por algazarra produzida por instrumentos cotidianos, sobretudo de cozinha, desviados de seu emprego comum com o objetivo de promover, por meio de derisão, a crítica a determinados eventos que marcam a comunidade. A esse respeito ver J. Le Goff e J.-C. Schmitt (ed.), *Le Charivari*. Paris, Nova Iorque: EHESS / Mouton / La Haye. N. da R.

** Do occitânico *castel nau*, castelo novo. N. do T.

suspeita de tolerar a heresia era assinalar que existiam terras mais tocadas pelo contágio da heresia do que as suas. Notemos, além disso, que a rota do Vaurais não é a mais direta para Albi, mas que essa zona — dependente de Trencavel — constitui um posto avançado próximo a Toulouse, e que ela é, junto com o Lauragais — região onde a heresia será sempre considerada "flamejante" —, a região mais disputada entre os príncipes, a ponto de o visconde, para se proteger, prestar homenagem múltiplas vezes ao conde de Barcelona[36].

O concílio de Tours (1163) e a conferência de Lombers (1165)

A legislação anti-herética da Igreja torna-se precisa no concílio de Reims, em 1148, presidido por Eugênio III. Anátema e interdito atingiriam aqueles que alojassem em suas terras os hereges da Gasconha ou da Provença. Nessas regiões, contudo, as hostilidades cessam no tempo da segunda cruzada. Elas retornam em 1153 com muito mais amplitude. Esposo de Leonor da Aquitânia — repudiada por Luís VII — desde maio de 1152, tornado rei da Inglaterra no fim de 1154 e Conde de Anjou, Henrique Plantageneta reivindica a sucessão de Toulouse, pertencente à sua mulher. Em resposta, Raimundo V desposa Constância, viúva de Estêvão de Blois, ex-rei da Inglaterra, e contrai, em decorrência disso, aliança com Luís VII, irmão de sua mulher. Em 1158, uma coalizão formidável se junta contra Raimundo V; no ano seguinte, Henrique II monta cerco a Toulouse. A intervenção do rei da França salva a cidade.

Contudo, a situação evolui. O papa Alexandre III, obrigado a deixar a Itália, recebe em Maguelone — onde chega em abril de 1162 — homenagem do Conde de Toulouse; ele se apoia, entretanto, em Henrique II contra Frederico Barbarruiva, pois existe naquele momento um litígio entre ele e o soberano capetíngio, próximo ao imperador. É, então, em Tours, nas terras de Henrique II, que Alexandre III decide reunir um grande concílio, que acontece em maio de 1163. O fato de ele estar sob influência "Plantageneta" explica sem dúvida que o cânone que visa os

hereges diga respeito particularmente ao Toulousain, contra o qual Henrique II lançara ainda uma ofensiva em 1162.

Raimundo V e Raimundo Trencavel têm consciência da ameaça. Por essa razão e por outras, eles estabelecem a paz em 8 de junho de 1163[37]; depois, tratam de mostrar de maneira estridente que agem contra a heresia: organizam, em maio ou junho de 1165, no *castrum* de Lombers, ao Sul de Albi, uma reunião com a intenção de estabelecer um contraditório, a fim de fazer pronunciar, sob seu patronato, uma condenação exemplar da dissidência por todo um areópago eclesiástico[38]. Pede-se a prestação de contas aos dissidentes. Os dissidentes são então obrigados a prestar contas; suas posições e eles mesmos são condenados sem apelação. A maior parte dos prelados da região participa desse julgamento, especialmente o arcebispo de Narbona, Pons de Assas, os bispos de Albi, Toulouse, Nîmes, Lodève e Agde, assim como os abades de Castres, Saint-Pons, Saint-Guilhem-du-Désert, de Cendras na diocese de Nîmes ou Gaillac, bem como o abade de Ardorel e outros dos monastérios cistercienses de Fontfroide e Candeil. Os grandes senhores laicos estão evidentemente presentes e cada um por sua vez dá sua *laudatio* à sentença. Estão lá Raimundo Trencavel, Sicardo, Visconde de Lautrec e a "rainha" Constância, esposa do Conde de Toulouse, com castelães de menor envergadura. As atas da conferência são em seguida largamente difundidas: uma cópia é enviada à corte de Henrique II, já que um dos clérigos do rei da Inglaterra, Rogério de Hoveden, faz resumo muito detalhado dela em sua *Crônica*[39]. A publicidade dada mostra claramente que a assembleia de Lombers se situa na posteridade do concílio de Tours.

O reverso desse empreendimento: a heresia se "encarna" em uma controvérsia pública, tida em um lugar, em uma região, e sob uma denominação definida. Parece, na verdade, que os dissidentes — que se designam com o nome de bonhomens[40] — vivem protegidos pelos cavaleiros de um *castrum* do Albigeois, Lombers; o processo verbal mostra que o bispo de Albi preside a assembleia e coloca igualmente o visconde na primeira linha. A reunião, organizada para mostrar o vigor dessa luta contra a dissidência, tem o inconveniente de associar o Albigeois e a heresia. Para imaginar o impacto mental dessa questão e seu prolongamento, basta lembrar que, no outono de 1209, os cavaleiros de Lombers acorrem a Castres para se submeter a Simão de Montfort, e este último vem, alguns

dias mais tarde, a tomar posse em pessoa do *castrum*, algo que não fizera por nenhum outro *castrum* do Albigeois. Esse burgo, sem dúvida, porque ele tem a reputação de ser ninho de hereges, suscita, por outro lado, os fantasmas dos cruzados, relatados posteriormente por Pedro de Vaux-de-Cernay: eles pensam ter escapado por pouco de uma cilada, armada pelos cavaleiros da região[41].

Os cistercienses, adversários e construtores da heresia

Nos anos que se seguem à assembleia de Lombers, a pressão da Aquitânia sobre Toulouse afrouxa, pois Henrique II se encontra mais ou menos paralisado pela questão Tomás Becket (assassinado em 1170) e com relações difíceis com o papado. Contudo, não existe, então, nenhum equilíbrio político estável e os conflitos regionais se mostram permanentes, fora algumas melhoras de curta duração.

O principado de Raimundo V é minado em seu interior pela reivindicação de Toulouse à autonomia e pelo poder de Trencavel; ele é pressionado do exterior por Aragão e, em 1177, corre o risco de ser — sob o pretexto de heresia — ameaçado também pelos empreendimentos conjugados de Henrique II e Luís VII, reconciliados pelo legado pontifical. Para salvar seu "Estado", Raimundo V demonstra um grande senso político: ele apela à ordem religiosa que é a ponta de lança da Igreja nova: Cister.

Cister e a "heresia"

Cluny serviu de suporte — junto com Saint-Victor de Marselha — para a "reforma gregoriana", mas Cister constituiu, de fato, a expressão monástica desta última. A ordem cisterciense — ao mesmo tempo em que a premonstratense —utiliza-se do evangelismo para a afirmação da instituição eclesiástica; ele se torna a estrutura de sustentação desta última. Por meio de sua atividade pessoal, São Bernardo ilustra esses dados: ele defende o primado do Sacerdócio contra o Império e quer reunir, tendo o papado à frente, para a cruzada e a libertação dos Lugares Santos, a cristandade ocidental em

uma comunidade, após tê-la purificado, purgando-a da heresia. Notamos sem dificuldade que o "desenvolvimento" da heresia e a ascensão da ordem cisterciense são completamente concomitantes. Se podemos considerar os dois movimentos como dois polos de um evangelismo instaurado pelos tempos gregorianos, é certo também que a definição firme do dogma e das práticas, ao mesmo tempo que a elaboração de uma eclesiologia, na qual o lugar dos laicos se mostra quase nulo, conduz a tratar como heterodoxas todas as correntes cristãs "à margem", principalmente aquelas animadas por laicos[42]. O evangelismo não poderia viver fora da instituição eclesiástica, nem mesmo fora do claustro.

É no grupo dos dependentes de São Bernardo e dos premonstratenses da Renânia (com Evervino de Steinfield, depois Egberto de Schönau) e no Midi, em torno da segunda cruzada, que se define o quadro da heresia, a partir de preliminares estabelecidas no século anterior, ou, ainda, erigidas longinquamente pelos Pais da Igreja. No século XII, cistercienses — e premonstratenses — parecem os "construtores intelectuais da heresia", como mostra uma análise rápida, que necessita ser refinada. Eles reduzem as crenças e os costumes — mais ou menos formulados doutrinariamente por aqueles que a eles aderem — a *capitula* estritos e claros, que colocam fora da ortodoxia toda uma espiritualidade evangélica difusa. Eles aprisionam assim tendências de movimentos separados uns dos outros, em uma mesma definição, necessariamente herética. Eles reúnem marginalidades plurais em uma só heresia. Esse processo de unificação, de fusão das heresias em *uma* heresia, mais ou menos fantasmagórica, se afirma progressivamente, mas suas bases são claramente firmadas nos anos de 1140-1160. A grade, que define a *heresia* e a reúne em um conjunto estruturado de dados eventualmente diferentes, é então constituída. Pode-se notá-lo bem no caso da conferência de Lombers, na qual os *capitula* usados para interrogar os dissidentes são os mesmos de Egberto de Schönau.

Um fato aparece com toda a clareza: os dissidentes dizem menos de suas crenças do que os ortodoxos as enunciam em sistema. Nesse processo, a escolástica, à qual os cistercienses se querem estrangeiros, tem seu papel, já que um mestre das escolas de Paris, Alano de Lille, autor de uma *Summa*, comporá igualmente, em torno de 1200, um tratado contra os hereges, os judeus e os muçulmanos. Este termina sua vida em Cister[43].

Existem, certamente, nos movimentos evangélicos dissidentes do século XII, grandes semelhanças, ligadas ao contexto em que nasceram, mas o fato de que, sempre e em qualquer lugar, se encontra heresia idêntica depende de seus contraditores eclesiásticos: seja ela qual for, eles a reduzem a uma mesma definição. Os cistercienses, depois de São Bernardo, agem de maneira decisiva nesse sentido. Eles sublinham também o perigo da heresia usando constantemente uma mesma metáfora.

"As raposas que destroem a vinha do Senhor"

No Cântico dos Cânticos, o versículo 15 do capítulo 2 convida a capturar as pequenas raposas que destroem as vinhas: *Capite nobis vulpes parvulas quae demoliuntur vineas*. Essas raposas, assimiladas aos hereges, fornecem um *leitmotiv* aos escritos cistercienses da segunda metade do século XII, como Beverly M. Kienzle colocou em evidência[44]. A metáfora é formulada inicialmente por Evervino, preboste da comunidade dos premonstratenses estabelecidos em Steinfield, quando apela a São Bernardo contra os hereges renanos em 1143[45]. Ele diz que o próprio abade de Claraval havia evocado à sua memória o versículo "do canto nupcial de amor de Cristo e da Igreja", bem apropriado ao pulular das heresias, e pede-lhe para examinar todas as proposições dos hereges e destruí-las expondo os argumentos e os princípios da fé[46]. Bernardo toma efetivamente esse versículo como tema de seu terceiro sermão sobre o Cântico dos Cânticos, que, depois dele, é quase sempre citado. Egberto, cônego de Bonn e futuro abade de Schönau, em seu primeiro sermão contra os cátaros, destaca, por sua vez, que, diante do aumento do perigo, é necessário impelir todos aqueles que manifestam zelo por Deus "a pegar as pequenas raposas, particularmente nocivas, que destroem a vinha do Senhor *Sabaoth*"[47].

O tema aflora no quarto cânone do concílio de Tours, mesmo que a heresia na ocorrência descrita seja assimilada a uma serpente (outra metáfora largamente usada, assim como aquela do lobo vestido em pele de cordeiro), muito mais destruidora entre os simples, pois atua de maneira oculta na vinha do Senhor[48]. Reencontramos a metáfora das raposas na carta circular endereçada aos cristãos em 1178 por Henrique de Marcy, abade de Claraval, que convida todo mundo a neutralizar as bestas ferozes e as pequenas raposas que são os hereges[49]. Em abril de 1198, enfim,

Inocêncio III declara enviar seu confessor, o cisterciense Raniero de Ponza, com o irmão Guido — outro cisterciense —, às províncias "corrompidas pelo fermento do erro", para "capturar as raposas que devastam a vinha do Senhor"[50].

É provável que o uso dessa metáfora se prolongue ainda por longo tempo. Uma pesquisa atenta sobre o vocabulário aplicado aos hereges pelos polemistas ortodoxos seria certamente rica de interesse e permitiria seguir os caminhos pelos quais se constitui e difunde a imagem dos dissidentes. Em todo caso, a retomada através de diferentes épocas do versículo que evoca as raposas mostra como se fixa e consolida o discurso sobre a heresia e como ele se difunde nos círculos da Igreja, a partir de uma origem cisterciense. Que Cister é a "ponta de lança" da luta contra os hereges, podemos notar também nas coleções de escritos que a ordem reúne contra a dissidência[51]. Isso se sobressai enfim na carta que Raimundo V endereça ao capítulo geral da ordem no final do verão de 1177.

A carta de Raimundo V ao capítulo geral de Cister

Raimundo V compreendeu que não poderia escapar da intrusão em seu principado dos reis da França e da Inglaterra, por causa da heresia. Ele então se adianta pedindo a ajuda dos principais defensores da ortodoxia. Escreve ao capítulo geral que ocorre em Cister em 13 e 14 de setembro de 1177, retomando a fórmula corrente dos cistercienses: "Está claro", diz ele, "que, em nossa região, pequenas raposas destroem as vinhas que plantou a mão do Altíssimo". Ele pede ao abade que contraponha um muro ao "câncer que serpenteia", a fim de manter a casa de Israel. E acrescenta: "Este contágio pestilento da heresia prevaleceu a tal ponto que quase todos aqueles que dela participam pensam prestar homenagem a Deus"[52].

Segue o resumo dos efeitos da heresia, segundo os *capitula* clássicos: recusa ao batismo, rejeição da eucaristia, desprezo pela penitência, negação da criação do homem e da ressurreição da carne, sacramentos tidos por nulos e, enfim, crença em dois princípios [*duo principia introduntur*]. Nada de muito novo, nesse caso: os hereges sempre foram denunciados como maniqueus, apóstolos de Satã, e Egberto de Schönau já os havia descrito como dualistas.

Toda essa parte da carta decalca, de maneira bem precisa, um formulário oficial. Ela não descreve a situação da religião no condado de Toulouse, mas se conforma aos *standards* elaborados por aqueles mesmos aos quais é endereçada. Ela foi, provavelmente, redigida com o apoio de conselheiros cistercienses e talvez até por eles mesmos. O conde prossegue destacando que é provido de um dos gládios divinos e que é, como tal, o ministro de Deus (essa fórmula, que participa dos *topoi* do século, tem a vantagem de situá-lo sobre o mesmo plano que os maiores príncipes). Ele se confessa, no entanto, paralisado: "Os mais nobres de minha terra já foram atingidos pelo mal da infidelidade e com eles uma grande multidão de homens foi tocada, abandonando a fé, de onde resulta que não posso e nem ouso nisso nada levar a cabo"[53]. A manobra é precisa. Raimundo V não é responsável pela expansão da heresia; os responsáveis são os mais nobres de sua terra, e à frente destes *nobiliores*, Trencavel. Para reduzir a heresia, diz o Conde de Toulouse, há apenas um meio — as armas: "Pois que sabemos que a virtude do gládio espiritual nada pode para extirpar uma tal depravação herética, é necessário que ela seja reduzida pelo rigor do gládio material". A carta é coroada por um apelo ao rei da França e pelo compromisso de lhe apontar os hereges:

> Para realizar isto, empenho o senhor rei da França a vir de seu país, persuadido de que, por sua presença, será posto um fim a tão grandes males. Quando ele estiver aqui, lhe abrirei as cidades, entregarei burgos e *castra* à sua influência; *eu lhe mostrarei os hereges* e por toda parte em que houver necessidade, eu o assistirei até a efusão de meu sangue, a fim de aniquilar todos os inimigos de Cristo[54].

Essa carta — frequentemente apresentada como a expressão do triunfo da heresia no Midi e do desânimo de Raimundo V — constitui na verdade uma obra de arte sutil da *realpolitik*. O Conde de Toulouse e seus conselheiros perceberam, de maneira intuitiva ou discursiva, a dinâmica religiosa e política que governava a situação[55]. O conde sabia que o condado, principado periférico e culturalmente diferente, se encontrava exposto às cobiças de grandes Estados em formação e que a dissidência religiosa que se exprimia aí o destinava a ser apresentado — já era o caso havia 40 anos — como um foco maior de heresia, o que constituiria um pretexto para uma intervenção à qual Raimundo V não poderia fazer oposição.

A situação da primeira década do século XIII está colocada desde esse momento.

O Conde de Toulouse e seu círculo cedem para se salvar. Eles aceitam a intervenção dos religiosos de Cister — mal menor. Jogam o rei da França contra os reis da Inglaterra e de Aragão e se preparam para desviar a tempestade para o alvo designado por eles, utilizando os cistercienses em proveito do Estado tolosano. Eles são muito bem-sucedidos em seu empreendimento, como mostra o desenrolar da missão que se segue ao apelo do verão de 1177.

Os objetivos particulares da missão pontifical de 1178

Em 21 de setembro de 1177, Luís VII e Henrique II se reconciliam graças ao legado do papa, Pedro de Pávia, cardeal de São Crisógono. Eles visam a uma ação comum no Midi para a defesa da fé[56]. Passado o inverno, Henrique de Marcy, abade de Claraval, toma a iniciativa de relançar a luta contra a heresia meridional. Ele escreve a Luís VII em abril de 1178, depois ao papa em maio, para requerer a este último o prolongamento da legação do cardeal, a fim de conduzir o combate.

Finalmente, uma missão militar e apostólica (mas não guerreira) é composta sob o patronato dos dois reis, que não participam dela. Com forte tonalidade cisterciense, ela se mostra equilibrada do ponto de vista político. Sob a direção do legado, ela compreende Henrique de Marcy e Guarino, arcebispo de Bourges, procedente da ordem de Cister. Ao lado deles, outro tanto de prelados do domínio Plantageneta: Reginaldo Fitzjocelin, bispo de Bath, e João Bellesmains, antigo tesoureiro de York, bispo de Poitiers desde 1162, que morreu monge de Claraval.

As cartas de Pedro de São Crisógono e de Henrique de Marcy nos fazem conhecer a atividade da missão[57]. O interesse que lhe tem Henrique Plantageneta é atestado pela sua inserção nas crônicas "inglesas". A carta de Raimundo V figura em Gervásio de Canterbury; Bento de Peterborough narra os acontecimentos nas suas *Gesta Regis Henrici secundi*. Ele apresenta a carta do cardeal, assim como aquela do abade de

Claraval. Rogério de Hoveden faz o mesmo. Eis o que situa perfeitamente o contexto[58].

A missão se passa em dois tempos, que fazem pensar que seus objetivos particulares foram determinados por acordo, tácito ou explícito, com Raimundo V: eles concernem a Toulouse, de um lado, e ao Albigeois, de outro, terra de Trencavel. Em Toulouse, o conde encontra-se em conflito, latente mas permanente, com um patriciado que deseja aumentar suas franquias[59]. Henrique de Marcy — segundo uma opinião de origem não precisa — declara a cidade "mãe da heresia e cabeça do erro"[60]. Lá, à chegada da missão, "as raposas se transformam em toupeiras". O abade sublinha com força a natureza oligárquica da heresia, tanto entre os laicos, quanto entre os clérigos; é o topo da hierarquia social e eclesiástica que é tocado; *ibi haeretici principabantur in populo; dominabantur in clero*[61]. A missão, mal recebida, se acreditarmos em seus membros, encontra, entretanto, apoio suficiente para estabelecer uma longa lista de hereges. Ela escolhe agir de maneira exemplar a fim de fazer os oligarcas que se opõem à Igreja e disputam o poder com o conde refletirem. Um dos membros mais eminentes do patriciado, Pedro Maurand, teve que confessar sua adesão ao erro; sob pena de ter confiscado todos os seus bens, ele comete apostasia. A torre de sua moradia é desmantelada e ele tem de cumprir penitências duríssimas.

Em um segundo momento, a missão tem como objetivo a submissão de Trencavel. Sob ordens do legado, o bispo de Bath e o abade de Claraval, acompanhados de uma escolta de cavaleiros, entre eles o Visconde de Turenne, grande senhor da região do Limousin, vassalo do rei da Inglaterra, são encarregados de apresentar duas exigências a Rogério II: ele deve liberar o bispo de Albi, retido prisioneiro sob a acusação de herege, e purgar sua terra dos inimigos da fé[62]. O visconde afasta-se então para as regiões mais recuadas de seu principado, os Montes de Lacaune, sem dúvida. A missão pontifical chega a Castres, onde se encontra a viscondessa Adelaide, filha de Raimundo V. Diante dela e de sua corte de cavaleiros, Reginaldo de Bath e Henrique de Marcy proclamam Rogério II traidor e perjuro e o declaram excomungado, "em nome do legado e dos reis da França e da Inglaterra".

Em seu caminho de volta para Toulouse, vêm a eles dois heresiarcas notórios: Raimundo de Baimiac e Bernardo Raimundo. Intimados a

responder sobre sua fé diante do legado, pedem e obtêm para fazê-lo um salvo-conduto. Em Toulouse, recusando-se a prestar juramento, mostram que não abjuraram da heresia. Excomungados, eles podem, graças ao salvo-conduto, retornar ao senhorio do visconde; pois Raimundo V, de sua parte, ordenara, por meio de um édito, a expulsão de seus domínios de todos os hereges que não retornassem à verdadeira fé.

Essa expedição prova que o conde a apoia e sustenta a Igreja com vigor, ao contrário de Trencavel, que acolhe os chefes da dissidência e recusa-se a submeter-se às censuras eclesiásticas. As terras do visconde parecem particularmente repulsivas para o abade de Cister. Ele dá conta da missão e desse fato a toda a cristandade por meio de uma longa e dramática missiva e recusa o bispado de Toulouse, tornado vago[63]. Logo, é completamente lógico que o Albigeois faça, em março de 1179, no terceiro concílio de Latrão, sua entrada na lista de regiões pervertidas pela heresia[64].

O terceiro concílio de Latrão (1179) e a pré-cruzada de 1181

No seu vigésimo sétimo cânone, o concílio evoca assim as regiões em que florescem as dissidências: "Na Gasconha, no Albigeois e nas regiões tolosanas e em outros lugares, se espalhou [...] a condenada perversidade dos hereges aos quais se chama a uns de cátaros, a outros patarinos, a outros publicanos e outros por outros nomes"[65]. Um mesmo anátema engloba os hereges, aqueles que os protegem e aqueles que os acolhem. O cânone permite a todos os cristãos reduzir a nada os fautores das perturbações contra Deus e concede aos defensores da paz da Igreja a mesma proteção que aos peregrinos da Terra Santa. A cruzada contra a heresia se delineia. Ela toma forma em 1181 e se aplica às terras do Visconde de Albi.

A guerra geral recomeça no Midi em 1179, imediatamente após a missão conduzida por Pedro de Pávia. Raimundo V, somente com o apoio de alguns senhores do Baixo Languedoc, deve fazer frente aos viscondes de Nimes, de Narbona e de Albi, em coalizão com Aragão. Trencavel possui,

graças a Alfonso II, o Carcassès, o Razès e o Lauragais (zonas disputadas entre Toulouse e Barcelona desde o meio do século IX); por seus domínios do Sudoeste do Rouergue, ele se torna também vassalo do irmão do rei de Aragão, governador de Millau e do Gévaudan.

É no coração dessa guerra que intervém contra Trencavel uma expedição militar, cruzada em região cristã, posta sob autoridade de Henrique de Marcy, a partir daquele momento legado pontifical, após ter sido promovido a cardeal-bispo de Albano em abril de 1179. Em 1º de julho de 1181, o legado, junto com os seus — fato notável —, encontra-se em Lescure, *castrum* localizado na porta de Albi e feudo pontifical. De lá, as tropas "cruzadas" ganham Lavaur e estabelecem cerco a essa cidade. Ela está situada na diocese de Toulouse, mas pertence aos domínios de Trencavel e depende dele do ponto de vista feudal. O legado deseja, em princípio, apoderar-se dos heresiarcas que tinham saído de Toulouse em 1178 graças ao seu salvo-conduto. A viscondessa Adelaide, que mantém a praça, opta por abrir as portas. Trencavel, seu esposo, submete-se com os seus vassalos[66]. Raimundo de Baimiac e Bernardo Raimundo, feitos prisioneiros, são conduzidos a Puy, diante de um sínodo acontecido em meados de agosto, no qual eles confessam a doutrina e os "segredos" de sua "seita"; à devassidão sexual, ela associa a incitação ao aborto e ao infanticídio, pois, para os seus adeptos, dar a vida é obra do diabo. Essas torpezas — totalmente inventadas — pertencem ao imaginário dos cistercienses; os "arrependidos" respondem às expectativas de seus juízes, enunciando-as; compreende-se assim como se constrói uma heresia com formas arbitrárias[67].

Se os eventos de 1181 são evocados por Godofredo de Auxerre, é na *Crônica* de Godofredo de Breuil, prior de Saint-Pierre de Vigeois, que os encontramos mais longamente narrados[68]. O autor pertence a uma família da pequena nobreza instalada em Sainte-Marie de Clermont, próximo a Excideuil, nos confins do Limousin e do Périgord. Tendo ingressado jovem em Saint-Martial de Limoges, tornou-se, em 1178, prior de Vigeois, ao Sul de Uzerche. Sua obra, redigida essencialmente em 1183, fornece, para os anos imediatamente anteriores, numerosas precisões. Os eventos do Midi dizem respeito a Godofredo de Vigeois, pois o Limousin se encontra aí implicado, como possessão dos Plantagenetas; sabemos, de resto, que o Visconde de Turenne participou da missão de 1178. Sobre a "cruzada" de 1181, o prior escreve: *Legatus igitur Henricus Albanensis episcopus tunc multo cum exercitu perrexit contra hereticos albigenses*[69].

É a primeira vez que o nome *albigeois* aparece para designar hereges. Certamente, não se trata ainda de um epíteto, mas o contexto da frase — e os próprios eventos — faz aparecer bem o Albigois como um nó primordial da heresia meridional. Esse dado se encontra, a partir de então, inscrito como estrutura no espírito dos cistercienses, agentes essenciais da luta contra a dissidência religiosa. É em seu meio que a imagem constituída se difunde com maiores amplificações. Seu ressurgimento em Simão de Montfort se explica, certamente, ao mesmo tempo pela própria cruzada de 1209 e pelas ligações privilegiadas do conde com a ordem de Cister.

As amplificações cistercienses

Dois personagens contribuíram vigorosamente para constituir o Albigeois em terra de heresia: Godofredo de Auxerre e Henrique de Marcy. É notável que os encontremos em todos os *fronts* onde era preciso defender a fé. Secretário de São Bernardo, Godofredo de Auxerre o acompanhou ao Midi em 1145. Grande adversário de Abelardo e de Gilberto de la Porée, ele se torna abade de Claraval em 1162, de Fossanova em 1171 e sucede Henrique de Marcy em Hautecombe em 1176. Quando este último negocia em Lyon a profissão de fé de Valdo em março de 1180, Godofredo de Auxerre está presente; o arcebispo Guichardo, antigo abade de Pontigny, provém de sua ordem. Henrique de Marcy intervém, um pouco mais tarde, para que João Bellesmains, seu associado na missão de 1178, seja promovido à sé de Lyon. Notamos nessas questões a rede constituída pelos abades de Claraval, de Hautecombe e de Fossanova, filha do monastério da Savoia, colocado no coração dos problemas da Igreja na Itália.

A realidade albigense é objeto de deformações extraordinárias nas cartas cistercienses. Essas distorções são compreensíveis; elas participam inicialmente da lógica espiritual da Igreja. A dissidência tira do caminho da salvação todos aqueles que ela seduz e os destina a um inferno eterno; Inocêncio III afirma: "Qualquer um que suprima a fé rouba a vida, pois

o justo vive da fé"[70]. Essas distorções também provêm da defesa da instituição e daqueles que a encarnam: ninguém pode anunciar nem comentar a palavra de Deus se não for enviado. Somente a Igreja participa da missão dos 12; fora dela, existem somente falsos apóstolos, fermentos de anarquia e de subversão social. A Igreja é a garantia de uma paz conservadora da ordem social e política estabelecida. O discurso sobre a heresia participa de uma retórica de combate que traveste a realidade. Essa tendência à hipérbole não fica restrita ao campo da linguagem: ela constrói progressivamente uma outra realidade.

Para o Albigeois, tudo começa com uma carta de Godofredo de Auxerre que faz saber a seus irmãos de Claraval dos milagres de São Bernardo. A propósito de Albi, ele declara que, segundo o que ouviu dizer, "o povo desta cidade estava mais infestado de malícia herética do que qualquer outro da região": *Erat enum populus civitatis illius super omnes qui in circuitu ejus haeretica pravitate contaminatus*[71]. Ele conta que São Bernardo julgou que naquela cidade "Satã estabeleceu sua sé".

Depois que a assembleia de Lombers fez desse *castrum* do Albigeois uma Sião da heresia, Henrique de Marcy começa sua narração dos eventos de 1178 com um apelo patético: *Audite coeli quod plangimus: sentiat terra gemitu cordis nostri!* ["Que os céus ouçam nosso lamento; que a terra sinta o gemido de nosso coração!"]. Para ele, o visconde, "agente do mal", "odeia a luz da verdade". O Albigeois é uma região "superperdida", "que recebe, como sentina de todo o mal, as emanações da heresia fluindo neste lugar"[72]. De resto, quase todos os habitantes de Castres são hereges ou cúmplices de hereges. Exagero manifesto já que seus companheiros e ele têm a possibilidade de pregar sem oposição e declaram o visconde excomungado, traidor e perjuro, sem incorrer na menor violência. A presença no Albigeois de heresiarcas expulsos de Toulouse é, por outro lado, colocada em destaque, como sua confissão, a fim de mostrar que a terra albigense é o receptáculo dos dissidentes, acolhidos com benevolência pelo visconde[73].

Não se devem tomar ao pé da letra as asserções de Godofredo de Auxerre e Henrique de Marcy. Existe certamente no Midi uma dissidência religiosa que não é possível negligenciar, mas ela está bem longe de alcançar toda a região meridional. De resto, a análise sociológica que podemos fazer, desde 1200, mostra claramente que a heresia se limita a meios precisos e estreitamente circunscritos: a oligarquia urbana e a pequena cavalaria dos *castra*.

Acontece que os cistercienses fixaram sobre o Albigeois a imagem de uma região totalmente conquistada pelos inimigos da fé e a difundiram amplamente, primeiramente na rede, fortemente estruturada, da ordem de Cister, onde eram trocadas e circulavam as informações. O fenômeno foi bem estudado para um período um pouco posterior, aquele de Cesário de Heisterbach[74]. Seria útil examinar precisamente, se possível, o encaminhamento dos documentos relativos à heresia albigense, a sua tradição, os manuscritos nos quais figuram e a sua origem.

Existe, além disso, aparentemente, uma hostilidade entre os Trencavel e a ordem de Cister. No século XI, os viscondes de Albi optaram por Saint-Victor de Marselha contra Cluny, associado a Toulouse; no decorrer do período seguinte, quando os condes voltam às boas graças de Cister, eles se opõem — tanto quanto podem — à penetração cisterciense nos seus domínios. Sem que o contraste seja absoluto, constatamos, na verdade, uma grande densidade de mosteiros cistercienses no entorno da região, enquanto não constatamos a presença de nenhum no seu núcleo. Candeil, no Albigeois, assume o lugar de posto avançado tolosano, e Ardorel, nas portas de Castres, liga-se a Cister somente por intermédio de Cadouin. Isso denota a ausência de boas ligações entre a milícia cisterciense e a família dos viscondes de Albi e Carcassone.

Após 1181, no entanto, o Albigeois deixa de ocupar o primeiro plano da cena meridional, durante quase 30 anos.

Uma pausa de três décadas (1181-1209)

A heresia meridional deixa de estar no primeiro plano da história geral durante os 20 anos seguintes à pré-cruzada de 1181. A calma relativa ilustra bem a conexão entre os dados políticos e os combates religiosos. A rivalidade dos reis da França e da Inglaterra ocupa-os em terrenos distantes do Midi; depois se segue, em 1187, a queda de Jerusalém, que desencadeia a terceira cruzada. Entre 1183 e 1189, se os conflitos regionais do Midi conhecem uma fase aguda, eles não interferem naqueles das grandes monarquias. Depois, Rogério II Trencavel e Raimundo V concluem a paz em

1191. Segue-se uma mudança de gerações: Trencavel desaparece em 1194, o Conde de Toulouse morre em 1195, Afonso II de Aragão, em 1196. A situação política do Midi estabiliza-se: Raimundo VI faz acordo com Ricardo, Coração de Leão, duque da Aquitânia e rei da Inglaterra, em 1196, e com Pedro II de Aragão. O papado está ocupado pelas questões italianas. Nenhuma missão intervém então no Midi.

Devemos pensar, como muitos historiadores, que durante esse período a heresia teve o campo livre e proliferou? Existe, sem nenhuma dúvida, uma dissidência religiosa no Midi. Ela não é, provavelmente, nem menos nem mais forte do que a da época anterior. É preciso ter cuidado, na verdade, pois a conhecemos essencialmente por meio de fontes posteriores ao desencadeamento da cruzada, a qual deformou totalmente os eventos precedentes a 1209, através do olhar dos cronistas. O fato, particularmente claro em Pedro de Vaux-de-Cernay, não o é menos em Guilherme de Puylaurens. Profundamente implicado na instituição eclesiástica, este último fornece sobre os anos, em torno de 1200, um testemunho orientado que seria um equívoco considerar sem discrepância com a realidade da época. Ele escreve após a queda de Montségur, e sua visão não pode, em nenhum caso, ser aquela dos clérigos meridionais do final do século XII.

Um novo contexto, a partir de 1195-1198, dá mais uma vez à heresia toda sua atualidade[75]. Três fatos modificam a situação: a política de Guilherme VIII de Montpellier, a de Pedro II de Aragão e o advento de Inocêncio III.

Monique Zerner mostrou o papel de Guilherme VIII de Montpellier no relançamento do *negotium fidei* no Languedoc[76]. Como tem somente uma filha, Maria, e procura legitimar os filhos de seu segundo casamento, até aquele momento não reconhecidos pela Igreja, ele faz concessões ao papado. O tratado de Alano de Lille, *De fide catholica sive quadripartita editio contra hereticos, valdenses, judaeos et paganos*, que lhe é dedicado, talvez tenha sido encomendado por ele. Em todo caso, ele pede a Inocêncio III, pouco tempo depois da consagração deste último, que envie à sua região um legado *a latere* para lutar contra a heresia[77]. Em julho de 1200, o papa mune esse legado com o texto da bula *Vergentis in Senium*, reforçando suas possibilidades de ação. Guilherme VIII morre em novembro de 1202, mas o soberano pontífice encontra um novo aliado na pessoa de Pedro II de Aragão, que se torna senhor de Montpellier.

Rei desde 1196, Pedro empreende uma grande política ibérica e mediterrânica, em conformidade com os interesses de Barcelona e da nobreza aragonesa, mas não abandona, apesar de tudo, a política de expansão catalã ao Norte dos Pirineus. Seu objetivo é a aquisição de Montpellier e para isso ele precisa que o Conde de Toulouse lhe deixe as mãos livres; ele tem necessidade também de que o papa aprove seu casamento — celebrado em junho de 1204 — com Maria, filha de Guilherme VIII, que lhe "foi cedida" por seu esposo precedente, Bernardo de Comminges. Ele empenha Millau e Gévaudan a Raimundo VI por 150 mil sólidos de Melgueil e se engaja como soldado da Igreja. Em março de 1198, promulga em Gérone ordenanças muito severas contra os hereges. Em fevereiro de 1204, ele teria provocado, em Carcassone, uma assembleia análoga àquela de Lombers, para condenar os hereges da região, conduzidos por Bernardo de Simorre, na presença dos legados[78]. Ele teria denunciado por meio de uma carta circular "aos fiéis de Cristo" todas as heresias[79]. Em 11 de novembro de 1204, ele é coroado em Roma por Inocêncio III e presta a ele juramento de vassalagem por seu reino. Em 16 de junho de 1205, o papa lhe enfeuda o burgo de Lescure, às portas de Albi, reconquistada aos "hereges"[80].

A política de Pedro de Aragão tem três consequências: ela alimenta a questão da heresia, já relançada por Guilherme VIII de Montpellier; dá crédito à ideia de que a dissidência, presente às portas de Albi, e mesmo Carcassone, conquistou completamente os domínios de Trencavel; enfim, isola este último. Ela permite também o pleno desenvolvimento da política pontifical no Midi. Não há necessidade de tornar aqui a Inocêncio III, suas concepções e seu pontificado. A heresia permite-lhe inicialmente construir uma Igreja propriamente romana, com a ajuda dos legados cistercienses. Está claro, na verdade, que no Midi reina uma Igreja que não é aquela dos novos tempos. Seus princípios são evangélicos, mas ela não obedece nem à mesma lógica institucional, nem à mesma lógica social. É uma Igreja ligada aos poderes locais e atenta a eles. Os bispos podem esforçar-se para ampliar o controle de seu poder temporal em detrimento dos grandes laicos; eles continuam a se inscrever em uma perspectiva senhorial e feudal; eles não são partes integrantes de um aparelho centralizado[81]. Esses prelados, bastante autônomos, à frente de sua diocese ou de seu mosteiro formam um obstáculo à preponderância

romana na Igreja. Por outro lado, ao estabelecerem-se em bloco com os príncipes regionais — apesar de conflitos pontuais —, eles dificultam toda intrusão exterior com pretexto religioso e contrariam a expansão das monarquias.

Sua ligação com a heresia é sem nenhuma dúvida muito diferente daquela dos cistercienses. A noção de heresia é, certamente, muito relativa. É possível que os hereges definidos pelos legados não sejam percebidos como tais pelos prelados meridionais. Trata-se de uma questão de perspectiva, de apreensão. A Igreja meridional, por razões de estrutura, é sem dúvida muito mais aberta aos movimentos evangélicos desenvolvidos próximos dela do que o são a de Roma e a de Cister. A Igreja do século XII mostra-se longe de ser monolítica, e é necessário ter isso em conta. Os prelados meridionais têm no seio da Igreja adversários que os reprovam por serem "fracos" diante da heresia e sob esse pretexto os substituem. A heresia serve para alterar os homens que ocupavam os postos-chave da estrutura eclesiástica e para reduzir a grande independência da Igreja do Midi.

As missões de 1178 e de 1181 ilustram perfeitamente o choque das duas Igrejas: aquela dos cistercienses e dos premonstratenses e aquela dos prelados meridionais. A partir desse momento e até depois da cruzada, as missões e os cronistas — nortistas ou cistercienses — constroem um quadro muito sombrio do episcopado languedociano, quer se trate de Roberto de Auxerre, de Pedro de Vaux-de-Cernay, de Cesário de Heisterbach, Helinando de Froidmon, Estêvão de Bourbon, ou mesmo de Guilherme de Puylaurens. Segundo eles, os bispos meridionais brilham por seu luxo e sua incúria, fatores de proliferação da heresia.

Esse quadro deve ser recusado na maior parte dos casos. A oposição do clero local às missões, o que não é negável, explica-se por duas razões. Por um lado, os legados intervêm na diocese, fora de todo o controle do ordinário, cujas prerrogativas se encontram limitadas. Por outro, eles substituem os prelados vindos de famílias da nobreza local por bispos vindos de fora, de maneira que um elemento de evidência espiritual e social escapa aos detentores tradicionais das sés episcopais. A política de depuração dos legados entra em aplicação em 1178. Nesse momento, o bispo de Toulouse, Bertrand de Villemur, "se retira". O cardeal de São Crisógono propõe então a sé a Henrique de Marcy — que a recusa. Antigo abade de Claraval, volta na qualidade de cardeal e legado, e depõe Pons de Assas, arcebispo de Narbona,

substituindo-o por Bernardo Gaucelmo. Este lança contra os valdenses uma campanha em 1189-1190, marcada por uma importante disputa, cujo resumo forma uma parte do *Contra Valdenses et contra Arianos* redigido por Bernardo de Fontcaude.

Inocêncio III, no início do seu pontificado, parece utilizar a heresia como um meio de eliminar os prelados do Languedoc, julgados indesejáveis. Desde 23 de dezembro de 1198, ele aprova a "demissão" do bispo de Carcassone, devido à sua incapacidade para lutar contra a depravação herética[82]. Seu legado, o cisterciense Raniero de Ponza, depõe em seguida o abade de Saint-Guilhem-du-Désert em 1199. Depois, no fim de 1200 ou mesmo em 1201, o papa endereça a João de Saint-Prisque uma carta, na qual a evocação da heresia busca estabelecer a indignidade do arcebispo Berengário de Narbona. O movimento de deposição amplifica-se depois de 1203, quando Pedro de Castelnau toma a frente da legação. Ele é, na verdade, o homem que o papa conheceu em Roma antes de sua eleição, por ocasião de suas disputas com o capítulo de Maguelone. Ainda que apoiado por Inocêncio III, ele não pôde se impor como arquidiácono se fazendo cisterciense em Fontfroide em 1199. Ele tem o perfil de um homem convertido à nova Igreja e profundamente hostil à antiga.

Depois que o fracasso da quarta cruzada reforçou o sentimento de que era necessário purificar com urgência o Ocidente da heresia e assentar solidamente o poder pontifical, as evicções tomam, entre 1204 e 1206, a forma de "expurgo": os bispos de Béziers, de Agde e de Viviers, o bispo e o preboste de Toulouse são depostos e substituídos; o arcebispo de Narbona encontra dificuldades repetidas. A chegada em Toulouse, no domingo de 5 de fevereiro de 1206, de um novo bispo, Foulque, marca a ingerência mais conhecida dos legados na vida da Igreja do Midi. Cisterciense, ele é um prelado da Igreja nova, mas que compreende melhor do que os outros — em razão de uma longa carreira na condição laica? — os problemas ou os limites de sua ordem. Ele está na origem do gótico tolosano, arte militante; mais ainda, ele estabelece São Domingos e seus frades em Toulouse e lhes confia uma missão de pregação diocesana, que prefigura um desenvolvimento pastoral bem mais adaptado à época que a repressão cisterciense.

Durante todos esses eventos, Christine Thouzellier bem mostrou, o papa não emprega jamais o termo "albigense" para designar os hereges

meridionais. De resto, é contra o Conde de Toulouse que se dirige a agressividade dos legados. É somente em 1209 que ressurge o termo "albigense"[83].

Seu reaparecimento está ligado evidentemente às operações da cruzada, ao fato de que Simão de Montfort sucedeu ao Visconde de Albi, mas ele se situa também na continuidade da tradição cisterciense. Simão e seus próximos, seu irmão Guido, Simão de Néauphle, Roberto Mauvoisin, Guido de Lévis, Buchardo de Marly mantêm todos, com efeito, laços estreitos com a abadia de Vaux-de-Cernay, cujo abade Guido, tio do cronista, parece ter sido o educador e o diretor de consciência do novo detentor das terras conquistadas pelos cruzados, ao mesmo tempo que seu companheiro durante as operações em terra meridional[84].

Conclusões

A pesquisa sobre as origens do nome "albigense", se não produz resultados extraordinários, quanto ao seu objeto inicial, não é menos rica de ensinamentos. Ela revela que a Igreja do século XII, em sua progressão em direção à unidade, se mantém plural e cheia de conflitos internos. Isso alimenta uma concepção quase paranoica da heresia, visão imaginária que intensifica as lutas políticas regionais. Não podemos dar muito crédito ao discurso sobre a dissidência, construção "ideológica" arbitrária, dependente quase completamente de fatores externos a ela.

O nome "albigense", ligado à suspeita de heresia, passou a designar as terras e os homens do Midi tolosano somente a partir da cruzada de 1209. Uma pesquisa atenta conduz, na verdade, à recusa da maioria das ocorrências anteriores a essa data, salvo aquela que figura na *Crônica* de Godofredo de Vigeois, ele mesmo longe de apresentar um caso seguro[85]. Contudo, quando o termo aparece, em uma carta de Simão de Montfort, aplicado aos domínios de Trencavel, com um sentido ao mesmo tempo geográfico, político e espiritual, ele parece corresponder, para além dos eventos do verão de 1209, a uma noção elaborada em um período anterior e presente no espírito dos cistercienses que circundam o sucessor dos viscondes de Albi. Esse surgimento marca o ponto final de um processo longo e complexo.

Um estudo rápido mostra, na verdade, que o discurso sobre a heresia — que se resume para o século XII ao mesmo catálogo constantemente repetido de erros condenáveis — depende, sem dúvida, menos da dissidência do que do contexto político geral e da situação própria às regiões meridionais.

Na França do Norte, em Flandres, na Renânia, e mesmo na Itália, a heresia se encontrou reduzida, e mesmo perdurou no século XIII, sem atritos excessivos e sem efeito maior localizado. É uma peripécia. Ao contrário, sua importância se encontra consideravelmente ampliada no Midi. O fenômeno se explica, sem dúvida, através do espaço autônomo, que o condado de Toulouse constitui tanto do ponto de vista religioso quanto do político. Essa entidade forma um quisto a ser suprimido tanto pelo papado romano e seus representantes, quanto por seus poderosos vizinhos. Uma conjunção objetiva de interesses reuniu contra ele os reis da França, da Inglaterra ou de Aragão e a Igreja nova que se instala após a reforma gregoriana. A dissidência religiosa, que depende de fenômenos sociais e espirituais, oferece aos clérigos e aos príncipes laicos o meio de submeter uma ilhota de independência vasta e frágil.

Após 1140, uma vez que a região de Toulouse é proclamada terra de heresia, seu príncipe deve admitir a intrusão em seus domínios de missões eclesiásticas que escapam a seu controle, bem como àquele dos prelados locais. Para remediarem a redução de seu poder, eliminando os inimigos mais próximos, os Trencavel, os condes de Toulouse seguiram uma política constante: eles apresentam as terras dos viscondes de Albi e Carcassone como focos centrais da heresia e orientam em sua direção as missões pontificais. Eles fazem também aliança com os cistercienses. Estes fornecem os agentes essenciais da luta contra a dissidência. Encarnação da "nova Igreja", eles são adversários do clero tradicional e conduzem sua depuração, sob o pretexto de combate contra os inimigos da fé, dos quais construíram — com sinceridade — uma imagem provavelmente muito afastada da realidade.

Uma série de eventos dá crédito entre os cistercienses à ideia de que o Albigeois está à frente da heresia: a passagem de São Bernardo nos *castra* de Vaurais e a má acolhida dada por Albi ao legado em 1145, a assembleia de Lombers ocorrida 20 anos mais tarde, a excomunhão do visconde em Castres em 1178, e, enfim, a cruzada de 1181. As cartas divulgadas em toda

a ordem de Cister asseguram a maior publicidade às batalhas pela fé em terra "albigense".

Contudo, o contexto geral suscita uma pausa até o advento de Inocêncio III. A questão da heresia volta então à atualidade, sob o impulso de Guilherme VIII de Montpellier, de Pedro II de Aragão e dos cistercienses. A derrota da quarta cruzada, que agravou os problemas do papado, faz da dissidência languedociana uma questão efervescente e mobilizadora. Missionários de origem meridional (entre eles Arnaldo Amauri, antigo abade de Poblet, na Catalunha, e de Grandselve — talvez membro da família viscondal de Narbona) mobilizam as milícias da cruzada. Mais uma vez, a ofensiva objetiva Toulouse, cuja rendição importa mais do que aquela do principado de Trencavel, que será forçosamente induzida pela queda do condado. Ainda uma vez, Raimundo VI segue a tática anteriormente posta à prova: ele desvia a cruzada para Trencavel.

Simão Montfort se torna o mestre de um Albigeois que excede em muito a diocese de Albi. Seu vocabulário, ligado ao desenvolvimento das operações, deve muito, sem dúvida, a seu círculo cisterciense, quando, pela primeira vez após sua vitória, ele utiliza o termo "albigense", destinado a um longo futuro.

O condado de Toulouse, depois de 1211, sofre também o peso da cruzada. Por efeito de uma metonímia — os linguistas contemporâneos nos ensinaram que esse processo constitui uma das bases da construção da linguagem — o Toulousain se encontra então designado como "terra dos albigenses", para a revanche póstuma de Raimundo-Rogério Trencavel.

Notas

1 Sobre essa gênese, cf. J.-L. Biget, "Mythographie du catharisme (1870-1960)". In *Historiographie du catharisme, Cahiers de Fanjeaux* 14, 1979. Ver também as páginas consagradas à questão por P. Martel, in *Les cathares en Occitanie*. Paris, 1984.

2 Existe, nesse sentido, uma longa tradição da própria Igreja medieval e de numerosos historiadores. Em 1849, por exemplo, C. Schmidt, autor da primeira obra considerada científica sobre a "heresia dualista", a intitula *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou Albigeois*. Mais recentemente, em 1953, A. Borst retomou esse conjunto de questões sob o título *Die Katharer* (tradução francesa, *Les cathares*, 1974). Esses eruditos, um de Estrasburgo e outro da Alemanha, se situam em uma linha germânica da historiografia, que atribui — normalmente — aos hereges o nome de *cátaros*, uma vez que eles são assim designados, na Renânia, em 1163, por Egberto de Schönau (Cf. seus *Sermons* in *P.L.*, CXCV, c. 13ss.). Os hereges meridionais nunca tomaram nem receberam, durante a Idade Média, o nome de *cátaros*.

3 As observações de bom senso desse historiador são um pouco negligenciadas hoje em dia, erroneamente. Destacamos "Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini e i caratteri delle eresie medioevali". In *Miscellanea di studi storici pubblicata in memoria di P. Fedele, Arch. della Societa Romana di Storia Patria*, n. s., vol. LXVII, 1945; *Medioevo Cristiano*. Bari, 1951; "Il cosideto neo-manicheismo occidentale del secolo XI". In *Oriente ed Occidente nel Medio Evo. Convegno di scienze morali, storiche e filologiche* (1956); Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1957; "Le origini dell'eresia medioevale in Occidente. Riposta a P. Antoine Dondaine". In *Ricerche di storia religiosa*, I, 1954; "Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen Âge". In *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle. 11-18e siècles*. Colóquio de Royaumont (1962), apresentado por J. Le Goff, Paris: La Haye, 1968.

4 Citado por R. Morghen, in *Hérésies et sociétés...*, p. 273.

5 Trinta anos atrás C. Thouzellier publicou um importante artigo sobre a questão: "Albigenses", in *Hérésies et hérétiques, Storia e letteratura* 116. Roma, 1969, pp. 223-62. Ele é ainda útil devido às referências que apresenta. Ele comporta, entretanto, alguns erros, e sua perspectiva é muito diferente daquelas expostas nos fecundos encontros promovidos por M. Zerner na Université de Nice.

6 *P.L.*, 216, col. 141C.

7 Se toma a cruz *contra hereticos albigenses*; cf. C. Thouzellller, "Albigenses", p. 245.

8 Segundo Tomás de Cantimpré, citado por C. Thouzellller, idem, op. cit., p. 256, n. 127.

9 P. Guébin e E. Lyon, *Hystoria albigensis*, t. I, 1926, p. 3: *Unde autem sciant qui lecturi sunt hujus operis, loci Tolosani et aliarum civitatum et castrorum heretici et defensores eorum generaliter Albigenses vocantur, eo quod alie nationes hereticos Provinciales Albigenses consueverint appellare.*

10 *In nomine Domini Nostri Jhesu Christi, ad Ejus gloriam et honorem, incipit Hystoria Albigensis*, idem, op. cit., p. 5.

11 Essa obra foi traduzida para o francês desde o século XIII. Subsistem ainda hoje três manuscritos latinos dessa época, de um total de 11, o que atesta uma difusão rápida e importante. Cf. P. Guébin e E. Lyon, "Les manuscrits de la chronique de Pierre des Vaux-de-Cernay". In *Le Moyen Age*, 1910, pp. 221-34. Idem, *Hystoria Albigensis*, t. III. Alberico de Trois-Fontaines se remete a Pedro de Vaux-de-Cernay; cf. M. Zerner, *Revue historique*, 1982, p. 4.

12 *M.G.H., Scriptores*, 26, 1886, p. 286. Citado por J. Berlioz, "Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens", 1994, p. 104.

13 Gervásio de Tilbury, ed. Leibniz, p. 998, 1.2: *Interrogatus, si mors aut internecio Albiensium Deo placeret, respondit...*; p. 999, 1.15: *Erat comes Raymundus, pater hujus*

comitis Raymundi, quem propter consensum hereticorum Albigensium, Innocentus papa tertius... Devemos essa referência a Jacques Berlioz, ao qual agradecemos vivamente. Encontraremos mais detalhes sobre Gervásio de Tilbury e as *Otia imperialia* na obra já citada, "Tuez-les tous...", p. 94.

14 *Chronicon*, ed. Leibniz, p. 529. *Histoire générale de Languedac*. Privat (citado em *H.G.L.*) VI, p. 655.

15 Citado em *H.G.L.*, VII, p. 35: *Circa dies istos hæreticorum pravitas qui Albigenses appellantur, in Wasconia, Arumpnia (sic) et Albigesio, in partibus Tolosanis et Aragonum regno adeo invaluit, ut jam non in occulto, sicut alibi, nequitiam suam exercerent: sed errorem suum publice proponentes, ad consensum suum simplices attraherent et infirmos.* Cf. também a edição de H. R. Luard, 1874, p. 554.

16 *M.G.H., SS*, XXII, 1872, p. 471.

17 *Guillelmus Bituricensis archiepiscopus parans iter contra Albigenses, in Christo dormivit*, citado em *H.G.L.*, VII, p. 35, na nota "Sur l'origine du nom d'Albigeois donné aux hérétiques de la Province aux douzième et treizième siècles".

18 Um exemplo, entre outros, é a resposta de Luís VIII a Conrado de Porto de 4 de maio de 1224; cf. *H.G.L.*, VIII, col. 794-6.

19 *H.G.L.*, VIII, col. 789.

20 *H.G.L.*, VII, pp. 33-7.

21 Editado por J. Duvernoy, 1976, pp. 21-2: *Incipit prologus super hystoria negocii a Francis Albiensis vulgariter appellati, quod olim constat actum esse in provincia Narbonensi, et Albiensi, Rutenensi, Caturcensi et Agennensi diocesibus, pro tuenda fide catholica et pravitate heretica exstirpanda.*

22 A.-M. Lamarrigue, "Bernard Gui historien". Tese da Université de Paris-I, 1997, p. 412.

23 *Les cathares*, p. 210, n. 2.

24 *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, l. XXI, col. 1.117. O texto figura anteriormente em P. Labbe e G. Cossart, *Sacrosancta concilia*, 1671, col. 1417.

25 É o que destaca dom Vaissète, *H.G.L.*, VII, n. 13.

26 *In partibus Tolosae damnanda haeresis dudum emersit, quae paulatim more cancri ad vicina loca se diffundens per Guasconiam et alias provincias quamplurimos jam infecit.*

27 Por exemplo, o artigo de M. Zerner, "Question sur la naissance de l'affaire albigeoise". In *Georges Duby*, sob a responsabilidade de C. Duhamel-Amado e G. Lobrichon, Bibliotheque du Moyen Âge 6. Bruxelas: De Boeck-Université, 1996, pp. 427-44.

28 Ver o capítulo 4, de autoria de D. Iogna-Prat, neste volume.

29 Para evitar a multiplicação das notas, indicaremos aqui, de uma vez, os principais artigos e obras que tratam da questão. Além da *Histoire générale de Languedoc* são úteis para compreender a sequência de conflitos meridionais no século XII: C. Higounet, "Un grand chapitre de l'histoire du XII siècle — la rivalité des maisons de Toulouse et Barcelone pour la prépondérance méridionale". In *Mélanges Louis Halphen*. Paris, 1951; C. Duhamel-Amado, "L'État Toulouse sur ses marges: les choix politiques des Trencavel entre les maisons comtales de Toulouse et de Barcelone (1070-1209)". In

Les Troubadours et l'Etat toulousain avant la Croisade (1209), Annales de Littérature occitane, I, 1995; J.-L. Biget, "Etapes. Une intégration dans l'espace français". In *Le Tarn, mémoire de l'eau, mémoire des hommes*, 1990; M. Roquebert, *L'Epopée cathare*. I. *1198-1212: l'invasion*, 1970; II. *1213-1216 Muret ou la dépossession*, 1977; III. *1216-1229: le lys et la Croix*, 1986; H. Débax, "Structures féodales dans le Languedoc des Trencavel (XI^{e}-XII^{e} siècles)". Tese de doutorado na Université de Toulouse-Le Mirail, 1997; C. Thouzellier, *Catharisme el Valdéisme en Languedoc à la fin du XII^{e} et au début du XII^{e} siècle. Politique pontificale — Controverses*, 1965; E. Griffe, *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)*, 1969. *Le Languedoc cathare de 1190 à 1210*, 1971; J. Duvernoy, *Le Catharisme*. I. *La religion des cathares*, 1976. 2. *L'histoire des cathares*, 1979.

30 Sobre esses mecanismos, ver a excelente análise de R. I. Moore, "A la naissance d'une société persécutrice: les clercs, les cathares et la formation de l'Europe". In *La persécution du catharisme, XII^{e}-XIV^{e} siècles*, 1996, pp. 11-37.

31 A carta está publicada em C. Douais, *Les Albigeois*. Paris, 1879, peça justificativa nº 6, p. IX; tradução C. Douais, p. 348ss: *Quanta audivimus et cognovimus mala, quae in ecclesiis Dei fecit et facit quotidie Henricus haereticus? Versatur in terra vestra sub vestimentis ovium lupus rapax... Non est hic homo a Deo... Proh dolor!... Quippe de tota Francia pro simili effugatus malitia, has solas sibi invenit.* Ver um outro trecho da mesma carta citado por M. Zerner, no capítulo 5 deste livro.

32 *Chronique*, ed. J. Duvernoy, 1976, pp. 26-8.

33 Godofredo de Auxerre, "Lettre aux moines de Clairvaux", in *P.L.*, 185, col. 412: *Henricum fugientem secuti et persecuti sumus, sed ille eo amplius fugiebat. In ipsi sane castellis quae seduxerat, locutus est dominus abbas et libenter audiente populo crediderunt qui erant praeordinati ad vitam. Milites quidem nonnullos invenimus obstinatos*; idem, op. cit., col. 414B: *in castro quod dicitur Viride Folium, ubi est sedes Satanae.*

34 Idem, op. cit., col. 414CD, 415A: *[...] Ita ut domino legato qui per biduum ante nos venerat, cum asinis et tympanis exierint obviam et cum signa pulsarent ad populum convocandum, ad missarum solemnia celebranda, vix convenere triginta. Tertia die dominus Abbas cum multa populi laetitia susceptus est... Sequenti vero die, cum beati Petri solemnitas esset, tanta ad audiendum verbum Dei multitudo convenit, ut non caperet eos grandis ecclesia...; Poenitemini, inquit, igitur quicumque contaminati estis, redite ad Ecclesiae unitatem. Et ut sciamus quis poenitentiam agat et suscipiat verbum vitae, levate in cœlum dextras in signum catholicae unitatis; Factum est ergo, ut levantibus omnibus dextras in cœlum cum exsultatione, ipse sermoni finem imponeret.*

35 *H.G.L.*, V, col. 1071.

36 Observamos que, paralelamente, o Agenais, zona fronteiriça entre o condado de Toulouse e o ducado de Aquitânia, disputado entre os dois principados, é igualmente reputado como terra de heresia pelos cronistas próximos ao poder plantageneta. Estes batizam os desviados de *Agennenses* ou *Agimnenses*. É o caso de Hervé, monge de Déols, antes de 1150 (Hervé de Bourgdieu, *P.L.*, 181, col. 1426CD) e de Roberto de Torigny-sur-Vire, prior de Bec a partir de 1149 e abade de Mont-Saint-Michel em 1154 (*Chronicon, M.G.H.*, SS, VI, 526, 62: *Heretici quos Agennenses vocant et alii multi*

convenerunt circa Tholosam male sentientes de sacramento altaris el de conjugio el aliis sacramentis). Raul Ardent também se ocupa dos hereges do Agenais (*Homiliæ*, na *P.L.*, 155, col. 2011A).

37 *H.G.L.*, V, col. 1267-70.

38 P. Labbé e G. Cossart, *Sacrosancta concilia*, t. X, 1671, col. 1470-9.

39 Ed. Stubbs, *Rolls* series LI, t. II. Londres, 1868-1871, pp. 105-17.

40 P. Labbé, op. cit., col. 1471: *Interrogavit Lodovensis episcopus eos qui faciunt se nuncupari Boni homines.*

41 P. Guébin e H. Maisonneuve, *Histoire albigeoise*, trad., 1951, pp. 51-2.

42 Ver sobre este assunto a análise muito interessante feita por Y.M.-J. Congar sobre Henrique de Marcy, *Studia Anselmiana*, fasc. 43. Roma, 1958.

43 Ver M. Zerner, capítulo 5 deste volume.

44 "Garder la vigne du Seigneur. Cisterciens, rhétorique et hérésie 1143-1229". In *Heresis* 25-6, 1995-1996.

45 *P.L.*, 182, col. 676-80. Tradução (com cortes) por A. Brenon in *Heresis* 25, 1995, p. 9ss.

46 Idem, col. 677AB: *Et in epithalamio amoris Christi el Ecclesiae locus, qui a te, pater, sicut tu ipse mihi retulisti, jam est tractandus, videlicet: Capite nobis vulpes parvulas, quae demoliuntur vineas, huic mysterio congruit... Rogamus igitur, pater, ut omnes partes haeresis illorum, quae ad tuam notitiam pervenerunt, distinguas, et contra positis rationibus et auctoritatibus nostrae fidei, illas destruas.*

47 *P.L.*, 195, col. 16C: *Itaque cum omni diligentia evigilare necesse est omnes qui zelum Dei habent... ad capiendas vulpeculas has pessimas, quae demoliuntur vineam Domini Sabaoth.*

48 *Damnanda haeresis... quae dum in modum serpentis intra suas evolutiones absconditur, quanto serpit occultius, tanto gravius dominicam vineam in simplicibus demolitur.* Labbe, op. cit., col. 1419.

49 *Abigite feras pessimas, quas vidimus, quas monstremus, vel saltem vulpes parvulas effugatis*, in *P.L.*, 204, col. 235C.

50 *P.L.*, 214, col. 8251.

51 Cf. o capítulo 5 deste volume, no qual M. Zerner evoca o *Contra Henricum* composto em torno de 1140 por um certo monge Guilherme, talvez proveniente da biblioteca de Hautecombe, da qual Henrique de Marcy e Godofredo de Auxerre foram sucessivamente abades; e o capítulo 3 deste mesmo volume, no qual G. Lobrichon discute as *Atas* do concílio de Arras, que somente são conhecidas graças à cópia de um manuscrito proveniente de Cister, onde elas precedem a *Manifestatio* de Bonacurso, por sua vez seguida de um *Adversus catharos*, de um tratado contra os passagianos e do tratado contra os arnaldistas (ver M. Zerner, introdução a este volume); parece-nos útil multiplicar as pesquisas sobre esse tipo de coletânea, sua origem e sua tradição.

52 O texto dessa carta figura em Gervásio de Canterbury, *Chronicon* (Ed. W. Stubbs). Londres, 1879, pp. 270-1. Tradução parcial em *H.G.L.*, VI, pp. 77-8; e em Roquebert,

op. cit., I, p. 83: *Clarescit quod nostris in partibus vulpes parvulae vineas quas plantavit dextra Excelsi demoliuntur [...] In tantum equidem haec putrida haeresis tabes praevaluit, ut omnes fere illi consentientes arbitrentur obsequium se prestare Deo...*

53 Ibidem: *Quoniam terrae meae nobiliores jam praelibata infidelitatis tabe aruerunt et cum ipsis maxima hominum multitudo a fide corruens aruit, unde id perficere non audeo nec valeo.*

54 Ibidem: *Quoniam igitur spiritualis gladii virtutem nil perficere posse cognoscimus ad tantam haeresis pravitatem extirpandam, oportet ut corporalis gladii animadversione compellatur. Ad quod peragendum dominum regem Francorum accersiri vestris ex partibus persuadeo, quia per ipsius praesentiam tanta mala finem suscipere suspicor. Ipse quippe praesenti civitates aperiam; vicos et castella sub ejus censuram tradam, haereticos ostendam et usque ad sanguinem in quocumque indiguerit negotio, ad conterandos hostes et omnes Christi inimicos illi assistam.*

55 Essa dinâmica é perfeitamente analisada por R. I. Moore, de um ângulo geral, em seu livro *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, 1987; tradução francesa: *La Persécution. Sa formation en Europe, X^e^-XII^e^ siècles*, 1991. Ele precisou seu ponto de vista quanto ao Languedoc, por meio de um artigo de grande acuidade citado na nota 30.

56 Rogério de Hoveden, *Chronica*. Ed. Stubbs, p. 150. *Interim Ariana haeresis, quae, ut supra dictum est, damnata erat in provincia Tolosana, jam revivirexat; quod cum ad aures regis Franciae et regis Angliae perveniret, zelo Christanae fidei accensi, statuerunt, quod illuc irent in propriis personis, ut prædictos prorsus a finibus illis eliminarent.*

57 *P. L.*, 199, col. 1119-24. 204, col. 235-40.

58 Ed. Stubbs. Londres, 1867, pp. 155-60, pp. 160-6 e p. 199ss. Ver as observações no mesmo sentido de M. Zerner, capítulo 5 e n. 27.

59 Cf. J. H. Mundy, *Liberty and political power in Toulouse, 1050-1230*, 1954.

60 *P.L.*, 204, col. 236A: *Dicebatur mater haeresis et caput erroris.*

61 Ibidem; convém aqui ter em conta o vocabulário medieval. Os verbos *principari* e *dominari* não têm um sentido quantitativo, mas hierárquico. Os chefes, *principes*, pertencem ao povo, enquanto os senhores, *domini*, à Igreja.

62 Idem, 239-40. Henrique de Marcy conta: *Nos autem vix tandem extorta cum lacrymis licentia revertendi, pro eo quod instantia capituli nostri jam reditus exigebat: petita licentia sub ea nobis est exceptione concessa, ut Albiensem dioecesim intraremus, commonituri principem terrae, Rogerum scilicet Biterrensem, ut Albiensem episcopum, quem sub custodia haereticorum in vinculis tenebat, absolveret, et uni versem terram suam juxta domini legati praeceptum eliminatis haereticis emundaret.*

63 *P.L.*, 200, col. 1383.

64 C. Thouzellier, "Albigenses", p. 228, aponta que as cartas de Pedro de São Crisógono e de Henrique de Marcy que relatam os eventos de 1178 portam, na *Patrologia Latina*, títulos nos quais figura o termo "Albigeois": *Ad universos fideles. De excommunicatione haereticorum Albigensium* para a primeira (*P.L.*, 199, col. 1119B), e *Ad omnes Christi fideles. De rebus a se et sociis suis tempore legationis eorum adversus Albigenses gestis* para

a segunda (*P.L.*, 204, col. 235A). C. Thouzellier sugere: "Talvez se deva ver nos dois títulos uma intervenção do editor". Em nossa opinião, não há dúvida quanto a isso: as mesmas cartas, retomadas por Rogério de Hoveden, têm outros títulos, pelos quais o cronista é certamente responsável: *Epistola Petri tituli Sancti Chrysogoni presbyteri cardinalis, apostolicae sedis legati*, de uma parte (p. 155, ed. Stubbs), e *Epistola Henrici abbatis Clarevallis de eodem*, de outra (idem, p. 160).

65 *In Gasconia, Albigesio et partibus tolosanis et aliis locis, [...] haereticorum quos, alii Catharos, alii Patarinos, alii Publicanos, alii aliis nominibus vocant, invaluit damnata perversitas.*

66 Godofredo de Vigeois, *Chronique*, ed. Bouquet, *Recueil des historiens de la France*, XII, 449A: *Filia Tolosani Alaizia idem tradidit castrum legato et Rogerius Biterrensis vir ejus cum principibus multis hereticam pravitatem se deinceps abdicere profitetur.*

67 Godofredo de Auxerre, "Commentaire sur l'Apocalypse". In Dom J. Leclercq, "Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne", *Studia Anselmiana*, 31, 1953, p. 196.

68 Ed. P. Labbe, *Bibliotheca nova manuscriptorum librorum*, t. 11, 1657, pp. 279-342, e ed. Bouquet, *Recueil des historiens de Ia France*, t. XII, 1871. Ela foi objeto de estudos de P. Botineau, "La chronique de Geoffroi de Breuil, prieur de Vigeois". In *Positions des theses soutenues par les éléves de l'Ecole des Chartes*, 1964, pp. 25-8; e de M. Aubrun, "Le prieur Geoffroy du Vigeois et sa chronique". In *Revue Mabillon*, LVIII, 1974, pp. 313-26. Nota em *D.H.G.E.*, XX, 1984, c. 536-7, sobre Godofredo de Breuil.

69 Ed. Bouquet, op. cit., p. 448E.

70 C. Thouzellier, p. 143.

71 *P.L.*, 185, col. 414.

72 *P.L.*, 204, col. 240A: *Oderat enim lumen veritatis actor malitiæ; [...] Ingredientibus ergo [...] illam perditissimam regionem, quæ velut totius sentina malitiæ totam in se colluvionem haeresis illuc defluentis excepit.*

73 *P.L.*, 204, col. 240B: *Omnes fere habitatores illius castri, vel haeretici, vel hereticorum complices erant [...] Licet, sola Domini virtute repressi, nihil contra fidem quam praedicabamus praesumerent.*

74 Cf. B. P. Mc Guire, "Friends and Tales in the Cloister: Oral sources in Cesarius of Heislerbach's *Dialogus Miraculorum*". In *Analecta cisterciensia*, 36, 1980.

75 C. Thouzellier situa em 1197 a reaparição do termo "albigense" ("Albigenses", p. 231). Ela se apoia nos estatutos sinodais editados nessa data por Eudes de Sully, bispo de Paris. As constituições sinodais em questão demandam aos curas "incentivar com insistência e de maneira repetida seus párocos a se armar contra os *HEREGES ALBIGENSES*, para conquistar desta vez a mesma indulgência que os outros (cruzados) obtiveram: *Item moveant sollicite et assidue parrochianos suos ut contra Albigenses hereticos se accingant; iterum enim eamdem habebunt*". Depois do artigo de C. Thouzellier, os estatutos de Paris foram estudados com precisão e datados da primeira década do século XIII (c. 1205). É evidente, além disso, que eles foram submetidos a interpolações posteriores à sua primeira redação (O. Pontal, *Les statuts synodaux français du XIII' siecle*, I, *Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest*, 1971). O apelo a partir em cruzada contra os albigenses é uma delas e o texto mesmo do estatuto indica que é posterior a 1209. Ainda que O. Pontal o coloque em correlação com a carta de Inocêncio III ao bispo de Paris (8 de março de 1208), em seguida à morte de Pedro de Castelnau, pensamos que ele se insere na série de estatutos promulgados por P. de Nemours.

76 M. Zerner, "Question sur la naissance de l'affaire albigeoise", artigo citado, n. 27.

77 *P.L.*, 204, col. 861, n. 298.

78 A condicional é aqui rigorosa, assim como aponta M. Zerner, "Question...", p. 430, n. 17; a única referência a esse "colóquio" se encontra em J.-J. Percin, *Monumenta conventus Tolosani O.F.F. Paedicatorum*. Toulouse, 1693.

79 Mesma reserva expressa acima. A carta é conhecida somente por meio de P. Benoist, *Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets*, I, 1691, p. 259.

80 *Bullarium Albiense*, ms 49, B. M. Albi, peça 2. *P.L.*, 215, col. 667.

81 Um bom exemplo desse tipo de prelado é Guilherme Peire, bispo de Albi, que foi objeto de uma excelente monografia de L. de Lagger, "L' Albigeois pendant la crise de l'Albigéisme". In *Revue d'histoire ecclésiaslique*, 1933.

82 *P.L.*, 214, col. 451, nº 434.

83 C. Thouzellier, "Albigenses", artigo citado, aponta que o nome teria reaparecido em dezembro de 1207 (antes do assassinato de Pedro de Castelnau e do lançamento da cruzada), em um ato de Felipe Augusto. Às solicitações de Inocêncio III, transmitidas pelo bispo de Paris, o rei responde que não pode reunir dois exércitos, um dos quais para ir *contra Albigeos*, a não ser por meio de uma trégua de dois anos, ou mais, com a qual a Inglaterra daria a seus domínios uma segurança suficiente que lhe permitiria cumprir o serviço de Deus e enviar gente de guerra contra os albigenses. "Hec est responsio quam dominus fecit episcopo Parisiensi de Albigeis... quod non habebat posse congregandi duos exercitus, unum pro eundo contra Albigeos et alium pro deffendenda terra sua, sine maximo gravamine... darent treugas duorum annorum, vel amplius, tales quod rex Francorum videret [quod] bene assecurate fuissent, pro servicio Deo faciendo et mittendo in Albigeis". In *Recueil des actes de Philippe Auguste*, por C. Samaran; J. Monicat e J. Boussard, t. III, 1966, nº 1.015, pp. 75-6. A palavra "albigense" figura bem no texto da carta, mas esta é conhecida somente pelo registro de Felipe Augusto, composto sem dúvida depois do início da cruzada. Não podemos ter esse texto como exemplo de um emprego do termo antes de 1209.

84 M. Zerner e H. Piéchon-Palloc, "La croisade albigeoise, une revanche. Des rapports entre la quatrième croisade et la croisade albigeoise". In *Revue Historique*, 1982, pp. 3-18. Cf. também M. Zerner, "L'abbé Guy de Vaux-de-Cernay, prédicateur de croisade". In *Cahiers de Fanjeaux*, 21, *Les cisterciens de Languedoc (XIII^e-XIV^e siècles)*, pp. 183-204.

85 Ela foi colocada em dúvida por Dom Vaissette, *H.G.L.*, VII, n. 13, p. 37: "Seria necessário verificar inicialmente nos manuscritos da *Crônica* de Godofredo se o nome de *hereges albigenses* se encontra aí de fato; pois sabemos bem que o P. Labbe, que a deu a conhecer, inseriu diversas palavras nos textos, sem informá-lo".

Excurso

UM CASO DE NÃO HERESIA NA GASCONHA NO ANO DE 1208*

Benoît Cursente
(CNRS/Toulouse)

Deixei-me convencer por Monique Zerner de que não seria inútil apresentar, como contraesclarecimento dos discursos sobre a heresia analisados em outras partes deste livro, as lições do pequeníssimo caso, contado por um ato da prática, sobre o qual teci considerações por ocasião de um seminário. Esse caso se situa no ano de 1208[1], no mesmo momento em que o *negotium fidei et pacis* traz à luz a cruzada antialbigense[2]. A localidade envolvida se encontra, no entanto, na periferia extrema do ambiente diretamente envolvido pela cruzada. Trata-se do burgo gascão de Saint-Sever[3], sobre as terras do rei-duque Plantageneta, na pequena diocese de Aire-sur-Adour, sufragante do arcebispado de Auch.

Esse caso é conhecido por meio de um documento único, ele mesmo transcrito no século XVII pelo maurista Dom Du Buisson, que, de forma geral, nos transmitiu o teor do rico fundo de arquivos da abadia

* Tradução de Néri de Barros Almeida.

de Saint-Sever, ulteriormente vítima de uma irreparável destruição[4]. O interesse desse evento não escapou aos historiadores da Gasconha, e bem recentemente a Jean-Bernard Marquette, que apresentou uma análise fundamental da "revolução" de Saint-Sever[5]. Tendo tomado nota do fato de que o trabalho de historiador de Du Buisson é globalmente confiável (embora não isento de fraquezas)[6], meu propósito é simplesmente colocar em perspectiva os dados factuais alinhados ao questionamento específico que nos reúne.

≈

Em 1208, a época de ouro da abadia de Saint-Sever estava encerrada. Depois de sua fundação pelo Conde da Gasconha Guilherme Sanches, perto de 988-989, a abadia beneditina, enriquecida pelo afluxo de doações, conheceu seu apogeu na segunda metade do século XI. Foi o tempo da construção da abacial românica e da realização do soberbo e célebre *Beatus*[7]. A abadia domina espiritualmente as regiões do Adour, que só conheceram sua própria rede de sedes episcopais na segunda metade do século XI. Saint-Sever constitui de fato uma submetrópole no interior da província de Auch. Consagração dessa irradiação regional, o papa Pascoal II reconheceu à abadia de Saint-Sever em 1104 privilégios e isenções comparáveis àqueles de Cluny[8]. O surgimento de um burgo monástico acompanhou naturalmente essa ascensão de poder. Na virada dos séculos XI e XII, o abade Suávio concedeu aos habitantes estatutos que, um século mais tarde, na época em que eclode nosso caso, continuam a reger a pequena cidade. O problema maior, para o historiador, é que, passado o início do século XII, as fontes tendem a se calar e não se sabe nada da evolução social e política de Saint-Sever. Excetuando o fato de que, solidamente apoiados nos estatutos de Suávio, os abades do século XII foram senhores intransigentes, ignora-se tudo da acumulação longínqua de rancores que poderia explicar o caráter súbito e a violência da crise.

Nosso documento é o registro da assembleia realizada pelo legado do papa, Navarro, bispo de Couserans, vindo expressamente a Saint-Sever para regrar o assunto. Ele relata sucintamente o depoimento de 20 *meliores* representando o conjunto dos habitantes (simplesmente designados como

homines), bem mais longamente aquele dos monges, e, para terminar, a sentença circunstanciada do legado[9].

O estopim da revolta foi a recusa dos habitantes a pagar aos monges rendas para o serviço religioso dos funerais[10]. Refratários irão então proceder, no cemitério, a uma série de inumações em tumbas construídas [*tumbas lapideas*] fora da presença dos monges. Daí, a revolta se estende. Os revoltados recusam-se a entregar as rendas ocasionais e fazem o bloqueio da igreja abacial: a porta é fechada, proíbem-se as mulheres de levar as oblações costumeiras (que são redistribuídas aos pobres), e os batismos são efetuados em outra igreja. A manifestação mais espetacular e mais simbólica dessa revolta é o levantamento de um campanário pirata[11], ao qual se dependura um sino retirado da igreja por ocasião de uma séria refrega. E ao pé desse campanário improvisado, narram os monges horrorizados, são recitadas por algum tempo "horas" pouquíssimo católicas [*ad minus catholicas*].

Num segundo momento, o caso sofre uma mudança claramente política. Em um *continuum* perfeito, passa-se da questão das sepulturas àquela das liberdades municipais. Os testemunhos o registram: trata-se de uma conjuração [*conjurationes faciunt manifeste*]. Os conjurados estabelecem um poder municipal insurrecional: designam um pregoeiro para a posição e o lugar do abade, apropriam-se das chaves da cidade, colocam em vigor uma fiscalidade comunal (que se apressa a taxar os monges e sua *familia*). Enfim, deixam os habitantes, machado em punho, podar a floresta dominial do abade. No total, nenhum banho de sangue, mas, mesmo assim, um homicídio.

Qual foi a sentença do legado? Globalmente — e sem surpresa —, ele deu razão aos monges e ordenou um retorno puro e simples da situação: a abolição de todas as novidades, a dissolução de todas as conjurações (fossem elas designadas ou não pelo nome de confrarias[12]), a restituição das oblações desviadas, o pagamento atrasado das taxas não pagas, o pagamento de multas, o restabelecimento do abade na integralidade de seus direitos senhoriais. As exações tendo recebido a qualificação de sacrilégios foram simplesmente submetidas à multa costumeira correspondente; o mesmo para o homicídio que foi remetido para o procedimento acusatório habitual. No entanto, foram julgadas particularmente sacrílegas, a construção do campanário e a recitação das "horas" pelos laicos[13], mas o legado decidiu

pessoalmente absolvê-las *misericorditer*, não sem ter antes exigido de todos os habitantes o juramento de não repetir o ocorrido. E, reinando a ordem de novo em Saint-Sever, o assunto parece ter ficado por isso mesmo[14].

~

A interpretação mais recente dessa revolta é que se tratou de uma seriíssima crise sociopolítica que foi se instalar sobre uma querela religiosa de "caráter local e bem terra a terra"[15]. Não partilho inteiramente dessa interpretação. Tenho a opinião firme de que é preciso colocar deliberadamente a "revolução" de Saint-Sever no contexto da vaga de emancipação urbana que afeta o ducado anglo-gascão nos primeiros anos do século XIII[16], e me parece evidente que essa dinâmica revolucionária se nutriu da entrada em jogo de interesses sociais e econômicos fundamentais. Sobre o aspecto religioso do caso, sou muito reticente em valorar por meio de parâmetros de historiador positivista o nível de gravidade intrínseca dos procedimentos dos conjurados. Por outro lado, na ausência total de fontes complementares nesse dossiê, encontro-me incapacitado para decidir se os habitantes de Saint-Sever colocaram em cena uma espécie de paródia carnavalesca ou se, em plena consciência, quiseram contestar a extensão do campo de intervenção da instituição eclesial. E, pela mesma razão, a questão de saber em que medida os gascões de Saint-Sever sofreram a influência de toda a fermentação sociorreligiosa que agitava as regiões do Languedoc é, a meu ver, quase vã. No quadro desta discussão, a questão que importa mais, parece-me, é a de saber se os comportamentos de mesma natureza perpetrados em um outro contexto eram susceptíveis ou não de dar lugar a uma acusação de heresia. Ora, a resposta é sim, a crer em Jacques Chiffoleau, que observou múltiplos movimentos similares nas cidades e nos burgos do baixo-Ródano[17]. Notamos dessa forma que: em Saint-Sever, na Gasconha, na véspera da cruzada albigense, o legado do papa optou por absolver ou submeter ao registro da baixa Justiça comportamentos que, em outras partes, por terem colocado em causa a fé e a paz, puderam receber a qualificação terrível de heresia.

Resta, portanto, identificar as razões dessa mansidão. Não é no contexto local, de resto mal conhecido, que residem as suas chaves. O arcebispo de Auch, contestado[18], e o bispo de Aire, personagem obscuro[19],

estiveram manifestadamente fora de jogo. Mais surpreendente, o nome do abade de Saint-Sever não é citado em nenhum momento: trata-se de um certo Arsio, que era, também, titular da sé de Lescar, na região do Béarnais[20]. O legado, Navarro, que acabava de ascender à sé de Couserans, pertence à família dos viscondes de Dax, vizinhos da grande abadia, e esse conhecimento do meio local sem dúvida não é estranho à sua presença em Saint-Sever. Sendo assim, parece duvidoso que um legado pontifical, nomeado no dia seguinte do assassínio de Pedro de Castelnau, colocado no próprio coração do *negocium fidei et pacis*, tivesse tempo de vir em pessoa à periférica Gasconha solucionar um assunto puramente local.

Parece-me que a reflexão se deve orientar em direção a outro registro: aquele das relações entre Inocêncio III e o rei João, da Inglaterra, sobre cujas terras o caso eclodiu. Essas relações, que foram reconstituídas com grande elegância por Christopher Cheney, me parecem fornecer esclarecimentos decisivos[21]. O pano de fundo é a crise que eclodiu entre Inocêncio III e o rei João, em seguida à denúncia feita por este último da consagração do arcebispo de Canterbury, Estêvão Langton, e sabe-se que essa crise conduziu o papa a lançar interdito sobre o reino da Inglaterra em 24 de março de 1208. Ora, nos meses que se seguem ocorre uma momentânea melhora das relações entre Otto III e Inocêncio III, de um lado, e entre Otto e João, seu tio, de outro. Essa conjunção favorável convenceu o papa da possibilidade de encontrar uma saída rápida para o caso Langton. Além disso, ao mesmo tempo, Inocêncio III tinha a necessidade de obter de João I a promessa de uma trégua com Felipe Augusto por esperar obter uma participação deste último na cruzada albigense.

Em um tal contexto, vê-se bem que o caso de Saint-Sever deve ter parecido uma inoportuna aberração local, susceptível de perturbar, ao mesmo tempo, a boa resolução do *negocium cantuariensis*[22] e do *negocium fidei et pacis*. Esse caso devia ser tratado com cuidado, como um abscesso local a cortar e não como uma metástase da peste herética a erradicar. Um prelado local, pouco afeito à geopolítica da *respublica christiana*, poderia demonstrar um zelo anti-herético intempestivo. E, assim, pode-se pensar que o legado pontifical foi a Saint-Sever lançar seu manto de misericórdia sobre aspectos das coisas das quais emanavam vapores de enxofre dos mais perturbadores. E, nessa circunstância, para que a heresia não existisse, era necessário e suficiente não nomeá-la.

Notas

1 O caso é encerrado em 13 de novembro de 1208 com a sentença de Navarro de Couserans; os eventos portanto devem ser situados, essencialmente, no decorrer desse mesmo ano, e seu desenvolvimento, o mais cedo, no ano precedente.

2 Ou seja, lembremos, entre o assassinato de Pedro de Castelnau (janeiro de 1208) e a partida da cruzada (julho de 1209).

3 Para tudo o que concerne à história e à arqueologia de Saint-Sever, recorre-se às atas do colóquio internacional de 25, 26 e 27 de maio de 1988, *Saint-Sever: Millénaire de l'abbaye*. Mont-de-Marsan, 1986.

4 Dom P. D. Du Buisson, *Historiae monasterii Sancti Severi libri X*. Ed. J.-F. Pedegert e A. Lugat, Aire-sur l'Adour, 1876, 2 vols. Trata-se de uma rica compilação de peças da coleção de cartas da abadia e provavelmente de um cartulário do século XII.

5 J.-B. Marquette, "La 'révolution' de Saint-Sever en 1208". In *Saint-Sever: Millénaire de l'abbaye*, op. cit., pp. 55-75; para os eventos detalhados, remetemos a essa contribuição.

6 É naturalmente conveniente considerar sob um olhar crítico o trabalho de historiador de Du Buisson: se as cartas reproduzidas são frequentemente truncadas e a transcrição dos textos é por vezes defeituosa, parece fora de questão que ele se tenha entregado a interpolações e menos ainda a forjar; cf. B. Suau, "La formation du temporel de l'abbaye de Saint-Sever". In *Saint-Sever: Millénaire de l'abbaye*, op. cit., p. 78.

7 J. Cabanot, "La construction de l'abbatiale de Saint-Sever. Etat des questions". In *Saint-Sever: Millénaire de l'abbaye*, op. cit., pp. 145-66; J. Willams, "Le Beatus de saint-Sever. Etat des questions", idem, op. cit., pp. 251-63; "Table Ronde: le Beatus", idem, op. cit., pp. 335-9.

8 Dom J. Dubois, "L'observance monastique à l'abbaye de Saint-Sever et dans la province d'Auch". In *Saint-Sever: Millénaire de l'abbaye*, op. cit., pp. 39-53.

9 Na publicação de Du Buisson, esses três momentos principais do litígio recobrem, respectivamente, 10, 79 e 142 linhas.

10 Além disso, explicam os habitantes, é o princípio mesmo das taxas cobradas por ocasião dos sacramentos que é contestado: *In exequiis mortuorum cruces, thuribula, locum ubi defunctum ponebatur, indumenta sacerdotalia, pulsationes campanarum, locum in claustrum vel cimiterio ad corpora tumulanda, benedictionem in nuptii, et signaculum parvulorum* (Du Buisson, idem, op. cit., p. 217).

11 Ibidem: *Postea, in contemptum universalis Ecclesiae, horribilis erigentes calcaneum, in loco publico pinnaculum construxerunt; ibidem campanas et cimbalas suspendentes, quas ad matutinas et singulas horas diei pulsare, contemnentes matrem Ecclesiam praesumpserunt.*

12 Ibidem: *Conurationes, quae nomine confratriarum vel alio modo factae sunt, penitus deleantur.*

13 Du Buisson, idem, op. cit., p. 221: *Pro pinnaculi erectione et campanis, de jure ad multas poenas sacrilegii tenentur.*

14 Não se sabe nada do que se deu depois da sentença, mas parece que a primeira metade do século XIII esteve isenta de crises maiores; cf. Marquette, op. cit.

15 J.-B. Marquette, op. cit., p. 69.

16 Idem, op. cit., pp. 70-1: Esse movimento é o contragolpe da ofensiva militar de 1205-1206 do rei de Castela, Afonso VIII, que reivindica o ducado depois do falecimento da rainha Leonor. É nessa ocasião que Bordeaux e La Reola se dotam de comunas e que, de maneira praticamente sincrônica com o caso de Saint-Sever, eclode em Bazas uma crise entre os cônegos da catedral e os habitantes.

17 J. Chiffoleau, "Vie et mort de l'héresie en Provence et dans le vallée du Rhône du début du XIII^{e} au début du XIV^{e} siècle". In *Cahiers de Fanejaux*, 20 [*Effacement du catharisme au XIII^{e} et XIV^{e} siècle*], Toulouse, 1985, pp. 73-99; idem, "Les gibelins du royaume d'Arles. Notes sur les réalités impériales en Provence dans les deux premiers tiers du XIII^{e} siècle". In *Mélanges Marcel Pacault*. Lyon, 1993, pp. 669-5. Nessa terra do Império, sacudida por uma forte onda de agitação urbana, os movimentos comunais, fortemente marcados de anticlericalismo, são associados a *pravitas hereticorum* mesmo sem que as provas da presença de movimentos heréticos sejam apresentadas.

18 *Gallia Christiana*, I, col. 989-90: trata-se de Bernardo de Montalto, implicado na luta contra a heresia mas também emissário do Conde de Toulouse junto a Inocêncio III, e fortemente contestado por seu capítulo.

19 Trata-se de um certo Martinho, sobre o qual os autores de *Gallia Christiana* não puderam encontrar muitas informações (col. 1153).

20 Idem, cols. 1293-4

21 C. R. Cheney, *Innocent III and England (Papst und Papsttum, IX)*. Stuttgart, 1976, pp. 291-3 e 298-302.

22 É assim que por vezes é nomeado, na correspondência de Inocêncio III, o caso de Estêvão Langton; cf. Migne, *Patrologia latina*, t. 125, col. 1526, n. CCXI.

POSFÁCIO*

R. I. Moore
(Newcastle University)

Aprecio muitíssimo a grande honra que me faz Monique Zerner me convidando para escrever uma conclusão para esta notável coleção de ensaios, mas é completamente impossível corresponder à sua demanda. Uma conclusão implicaria que já se chegou a um fim, a um complemento ou a uma modificação da opinião corrente de uma escola que poderia simples e elegantemente ser retomada em alguns milhares de palavras por um colega que trabalhasse a mesma disciplina. Com efeito, individualmente, cada uma das contribuições traz um complemento importante, ou uma modificação à compreensão corrente de textos-chave para o pensamento patrístico e medieval e para as heresias maiores, repousando em cada caso sobre um grande saber e um espírito crítico agudo. Se este livro fosse apenas a soma de suas partes, seria a mais importante publicação nesse domínio por numerosos anos. Mas ele é bem mais do que isso. Ele não é um fim, mas um começo. Monique Zerner e sua equipe mostraram que, em conjunto, a história inteira da "heresia popular", durante os dois séculos que precederam à cruzada albigense e ao estabelecimento da Inquisição, e a história bem mais longa, completamente distinta, embora

* Tradução de Néri de Barros Almeida.

frequentemente confundida com ela, dos medos e das expectativas que os homens da Igreja mantinham a propósito da ameaça que a heresia fazia pesar sobre sua fé e dos meios pelos quais era preciso enfrentá-la deverão ser escritas *de novo*. Essa reescritura, no entanto, só poderá ser realizada quando todas as fontes — narrativas e normativas, bem como polêmicas — forem submetidas a um exame e a uma reavaliação sistemáticos, dos quais este volume dá um exemplo. Assim, as novas interpretações que surgirão poderão fundamentar-se em pedra, e não em areia, como as precedentes.

Será possível que tenhamos tido de esperar até as vésperas do século XXI para perceber que, se quisermos compreender "como realmente aconteceram"* os pesadelos, as paixões e as mortes de nossos muitos antepassados, deveremos primeiramente empreender um reexame das fontes primárias? Não completamente. Embora a revolução científica da historiografia no século XIX tenha sido lenta ao se amparar na cidadela da história religiosa, não custa lembrar que há cem anos ou mais seus métodos se aplicam, e aqui frequentemente com grande distinção, às fontes da Inquisição, e, mais recentemente, à historiografia das vítimas mais célebres da Inquisição, os cátaros e os valdenses. Mas mesmo nesses casos, como demonstram espetacularmente as contribuições de Michel Rubellin e Jens-Louis Biget, o mesmo rigor científico não foi aplicado ao material pré-inquisitorial. Certamente nos anos 1960 e 70, uma nova geração de historiadores, seguindo os traços de Raffaello Morghen, releu o magro cânone das fontes da heresia dos séculos XI e XII com mais ceticismo do que seus predecessores e com uma maior atenção às formas como os julgamentos e os relatos daqueles que encontraram "hereges" ou ouviram falar deles poderiam estar influenciados por sua própria formação intelectual e suas angústias sociais. As conclusões mais gerais desses decênios, ou seja, de que os relatos e as afirmações daqueles que estavam em posição de autoridade não devem ser tomados ao pé da letra, e de que as heresias (sic) da alta Idade Média não eram nem sobrevivências da Antiguidade, nem exportações do mundo bizantino, mas expressões da transformação que remodelava a sociedade, a cultura e o governo da Europa Ocidental, apoiam-se, com efeito, nesses estudos. A despeito da maior penetração

* No texto original, *wie es eigentlich gewesen*. N. da R.

e da sutileza com as quais alguns olham em primeiro plano os textos, os historiadores dos anos 1960 e 70 — entre os quais, manifestadamente, eu mesmo — aceitaram-nos em sua maior parte tal qual estavam impressos, em geral em coleções *standard* dos séculos XVIII e XIX, com uma prontidão que, agora somos capazes de ver, confina com a ingenuidade.

A nova apresentação dos hereges e de seus perseguidores, que começou a emergir neste volume, graças à aplicação sistemática dos princípios fundamentais da crítica das fontes, se parece com uma pintura habilmente restaurada. Alguns dos personagens fundamentais reaparecem com vestimentas e posturas inteiramente diferentes daquelas que havíamos imaginado anteriormente. Quem teria imaginado que Valdo realizara sua missão por ordem do arcebispo de Lyon para mobilizar a opinião pública contra um capítulo recalcitrante? Mesmo lá onde havíamos discernido mais ou menos corretamente as principais sombras — e seus contornos —, elas são agora mais brilhantes, mais vivas, mais claras que antes. Assim Monique Zerner desembaraça a polêmica de Guilherme contra Henrique de camadas adicionais de poeira e de verniz adicionadas sobre ela duas gerações antes pela *Summa* contra os valdenses, com a qual Raoul Manselli a tinha confundido. Dessa forma, a oposição vigorosa de Henrique às pretensões crescentes da Igreja "reformada" da primeira parte do século XII e a intrusão progressiva desta na comunidade por meio da insistência no batismo das crianças, da extensão do controle sobre o casamento, da elaboração da penitência e do culto dos mortos se estabelecem mais ousadamente que antes.

Mas além dessas transformações de detalhe, o equilíbrio inteiro e a composição do quadro aparecem também completamente mudados. Quando nós os leitores, renovados e instruídos, retornarmos a nossos próprios papéis específicos no combate coletivo para compreender os séculos turbulentos e vivificantes em que esta Europa que é a nossa se formou, sem mascarar suas falhas, terá sido poderosamente lembrada a regra mais elementar porém mais facilmente negligenciada por nosso *métier*, aquela de que nunca é suficiente ler um texto, por mais rigorosa e aguda que seja a maneira como se faça, sem saber de onde ele vem, quando, para quem, segundo quais convenções e, acima de tudo, por que razões foi escrito, e como e por que foi conservado. Quão informativo é o simples fato de que dois dos documentos mais discutidos sobre a "heresia popular", em nossa

época, as *Atas* do sínodo de Arras de 1025 e a disputa entre Henrique e o monge Guilherme, foram conservados pelos cistercienses, no primeiro caso, e, no segundo caso, precisamente pelos cistercienses de Hautecombe, perto de Grenoble, cujo abade de 1160 a 1176 foi Henrique de Marcy, que acompanhou a missão pontifical a Toulouse em 1178 como abade de Claraval e voltou ao Languedoc em 1181 como chefe da primeira "cruzada" contra os "hereges" da região. Henrique teve por sucessor em Hautecombe Godofredo de Auxerre, que tinha acompanhado Bernardo em Périgord e no Albigeois em 1145 em perseguição a Henrique, o herege, e tinha escrito o relato mais completo dessa missão. Tanto Henrique de Marcy quanto Godofredo de Auxerre estavam presentes em Lyon em 1180, talvez sem grande entusiasmo, para apoiar outro cisterciense, Guichardo de Pontigny, na obtenção — ou na garantia — de uma afirmação da ortodoxia católica de seu protegido, Valdo...

Uma vez ainda sou tentado a me deter nas descobertas notáveis e nas fascinantes visões preliminares a respeito de personagens e fatos que nos pareciam familiares e bem estabelecidos, dos quais estas páginas estão cheias. Três entre eles me parecem resultados particularmente importantes a assimilar e aplicar quando começarmos a reconstruir nossa visão das coisas. Primeiramente, o poder, a versatilidade e, sobretudo, a autonomia do conceito de heresia, e sua capacidade de estimular, se desenvolver e se adaptar a uma admirável variedade de usos completamente independentes de qualquer realidade exterior. Esse conceito encerra alternativas publicamente propagadas e obstinadamente mantidas em face da interpretação católica das Escrituras que exige, em princípio, definição canônica. Isso se deve em primeiro lugar a dois princípios herdados da Igreja primitiva — e Jean-Pierre Weiss e Jean-Daniel Dubois mostram claramente quanto estiveram estreitamente ligados e se desenvolveram juntos: que o herege era aquele que dividia a comunidade e outorgava a si mesmo o privilégio de escolher como lhe convinha por que Escrituras ele se deixaria guiar, em vez de aceitar como fundamento de sua fé que todas se constituíam em autoridade e, por consequência, deviam ser conciliadas com a ajuda e a direção dos Pais da Igreja. Como em todas as coisas, os anões da alta Idade Média reverenciavam os gigantes da Antiguidade e tomavam deles apenas aquilo de que tinham necessidade, nem mais, nem menos: uma poderosa defesa da autoridade tradicional por Gerardo de Cambrai;

uma assimilação dos erros modernos àqueles condenados pelos antigos; mas também, para o Pedro, Venerável de Dominique Iogna-Prat, o dever de chamar à razão antes de recorrer à força; e — no admirável contraexemplo de Benoît Cursente — o caso do bispo Navarro de Couserans, enviado por Inocêncio III para negociar com as gentes do burgo de Saint-Sauveur que se haviam rebelado contra o abade, boicotando seus serviços e erigindo um campanário-pirata sob o qual "ofícios pouquíssimo católicos" eram celebrados, em que absolutamente nada desse patrimônio antigo de tratamento da heresia foi adotado. Isso porque a descoberta de heresia na Gasconha, sobre terras do rei João, da Inglaterra, às vésperas da cruzada albigense, enfraqueceria consideravelmente as esperanças do papa de engajar nessa causa a bem conhecida piedade do monarca.

Como esses exemplos ilustram, o princípio mais importante que devemos integrar na abordagem de registros ou notícias dispersos sobre a "heresia" é o de que, muito provavelmente, nós não estamos diante de um fenômeno correspondente à realidade descrita nos textos, como muitos pesquisadores creram até 30 ou 40 anos atrás; nem mesmo de um movimento não enquadrado e relativamente inocente de entusiasmo pela *vita apostolica* entre *rustici* (ou uma comunidade textual, como nos ensinaram a dizer), forçados no estereótipo do "maniqueísmo medieval" por pressupostos teológicos de um bispo preocupado, como a maior parte de nós aceitou nos anos 1970. As duas possibilidades existem, mas é bem mais verossímil que estejamos em presença do resíduo de uma querela inteiramente diferente — na qual, segundo toda a probabilidade, os *rustici* não estavam de forma alguma implicados, salvo serem evocados como vítimas potenciais, ou representação fictícia, do objetivo real do ataque herético. A demonstração por Guy Lobrichon da autenticidade dos *Acta Synodi Attrebatensis*, ao preço de tornar fictício o grupo de hereges humanamente mais convincente de todo o século XI, insiste sobre esse ponto com bastante vigor.

A acusação de heresia era uma arma poderosa, e seus artigos fazem aparecer bem claramente o quanto as fontes que sobreviveram resultam de duas grandes crises religiosas da época — que estiveram, nem é necessário dizer, longe de ser simplesmente crises religiosas: a chamada reforma gregoriana e a cruzada albigense. A respeito desta, devemos acrescentar ao que acaba de ser dito a compreensão bem mais completa estabelecida por

Jean-Louis Biget do quanto o Conde de Toulouse estava tocado pela ideia de que suas terras eram um ninho de heresia, com o risco de intervenção de seus rivais, e de que a ameaça de ser exposto como presa era cada vez maior, pelo menos desde a missão de Bernardo em 1145 (ou mais cedo, se lembrarmos do apelo do concílio de Toulouse, em 1119, por uma intervenção secular contra hereges desconhecidos que rejeitavam os sacramentos e a autoridade da Igreja). Por fim, como o próprio conde, que parece ter visão bem curta, estava pronto a utilizar essa arma contra seus próprios inimigos.

Quanto à crise gregoriana, encontramos em quase todos os capítulos exemplos em que os "reformadores" foram tentados a acusar seus rivais de heresia — frequentemente tomando por referência as heresias trinitárias, pois a simonia era para eles inimiga da Trindade, como nota Michel Lauwers. Desse ponto de vista, são de grande significado ao mesmo tempo a espetacular revelação de Michel Rubellin a respeito de Valdo, implicado no combate realizado por Guichardo de Lyon para forçar seus cônegos (mantidos por seus tios e primos) a abandonar suas prebendas individuais e viver em comunidade, e a demonstração da dimensão do salto dado pelo clero occitano na resistência à "reforma" a partir de uma reticência compreensiva a enviar seus proventos e benefícios a estranhos. É-nos lembrado assim como a criação de novas bases de distribuição da propriedade entre Igreja e laicos — ou ainda entre filhos mais velhos e caçulas — se encontra no centro do combate em boa parte da Europa Ocidental e fornece as bases da nova ordem que submergirá finalmente o Languedoc, assim como os meios pelos quais esses patronos sustiveram seus filhos mais jovens que, enquanto *clerici*, criaram a "sociedade persecutória", na base do novo regime. Em 1016, o duque Guilherme da Aquitânia dava a etiqueta de herege ariano a quem resistisse à introdução da vida comum em Saint-Hilaire de Poitiers[1]. Dominique Barthélemy recentemente sugeriu de maneira muito plausível que acusações de simonia podiam estar por detrás da fogueira de Orléans em 1022, e a tendência a minar as dinastias locais introduzindo nelas a vida comum foi associada à reforma ao menos desde o concílio de Puy em 976[2]. Essas acusações também podiam estar por detrás das tensões que Henrique foi capaz de explorar em Mans em 1116 e em Bordeaux nos anos 1130. E agora elas se mostram mais claramente do que nunca nas raízes das duas "heresias" consideradas como as maiores de toda a Idade Média.

Em poucas palavras, como comenta Jean-Louis Biget, "o discurso da heresia depende sem dúvida menos da dissidência que do contexto político geral...". Efetivamente, pode-se legitimamente perguntar se ele depende, ainda que um pouco, da dissidência. Certamente o efeito desses artigos é tornar ainda mais completa a distinção entre medos, reais e supostos, exprimidos pelos homens da Igreja e as realidades da religião popular, a ponto de devermos duvidar de que seja legítimo invocar aqueles como fonte destas. Como disse Michel Lauwers, a questão que se coloca é: o que foi a heresia? Felizmente se nos oferece aqui o início de uma resposta — claramente, mais do que um início. Uma resposta aparece na própria desconstrução firme e convincente operada por Michel Lauwers sobre vários textos, para mostrar detrás destes a preocupação de defender o sepultamento em terra sagrada, os dízimos, a construção de igrejas e o culto dos mortos, que juntos formam quase toda a Igreja "reformada" da era gregoriana, tal como pareceu pesar sobre os laicos. Temos igualmente respostas no retrato de Henrique ao qual Monique Zerner restituiu a vida — do qual aguardamos impacientemente a revelação plena com a edição do manuscrito de Nice — e na percepção que Guy Lobrichon tem de Gerardo de Cambrai, bem no início de nosso período de reflexão, como um bispo do Império lutando "para manter a mão sobre um domínio que lhe escapa cada vez mais claramente", animado por "tendências novas de uma religião da cidade, liberta da ruralidade cristã da alta Idade Média, e de um evangelismo militante que se verte na forma urbana e dissipa seus últimos laços com o mundo carolíngio".

Tanto na cidade quanto no campo, nos antecedentes da "reforma" e na reação a suas consequências, o povo da Europa dos séculos XI e XII estava cada vez mais inclinado a encontrar suas próprias formas de expressão religiosa e sua própria direção religiosa — ou seja, a direção de sua comunidade. Há bonshomens no Languedoc bem antes de os inquisidores utilizarem a expressão como sinônimo de hereges. A questão interessante a ser colocada é quando e por que uns se transformaram nos outros. Considerando-se tudo, a Igreja foi notavelmente bem-sucedida em ligar os ímpetos "populares" a suas próprias formas e estruturas. Seus fracassos encontram frequentemente eco e reflexo nos relatos de "heresia", real e alegada, ainda que de nenhuma maneira tão diretamente ou regularmente como se tinha costume de pensar. Comparadas aos poderosos conflitos

entre *potentes* durante esses séculos — que mais de uma vez quase colocaram por terra todo o edifício —, as contestações dos *pauperes* frequentemente não constituem um grande perigo, ainda que toda ameaça real à ordem social devesse ser rapidamente suprimida nos fatos e, se possível, na memória. No entanto, essas contestações têm seu interesse, e ler corretamente esses documentos ainda é sua chave. Monique Zerner e seus colaboradores começaram a virar essa chave. Nós devemos esperar agora os textos que ela mesma e seus estudantes estão em vias de editar, para descobrir o que há por detrás da porta.

Notas

1 A despeito da interpretação de P. Bonnassie e R. Landes, este é claramente o sentido da carta que editaram em "Une nouvelle hérésie est née dans le monde". In M. Zimmermann (ed.), *Les sociétés méridionales autour de l'an mil. Répertoire des sources et documents commentés*. Paris: CNRS, 1992, pp. 449-50.

2 D. Barthélemy, "La paix de Dieu dans son contexte". In *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 40, 1997, p. 25; R. I. Moore, "The Peace of God and Social Revolution". In T. Head e R. Landes (ed.). *The Peace of God. Social violence and the Religious Response in France around the Year 1000*. Ithaca: Cornell U.P., 1992, p. 317.

ÍNDICE DE NOMES DE PESSOAS E LUGARES

Abelardo 73, 80, 105, 110, 125, 142-3, 251

Adalberão, arcebispo de Reims 78

Adelaide, viscondessa de Béziers-Carcassone 248, 250

Ademar de Chabannes 76, 180

Ademar de Saint-Ruf 159

Afonso II, rei de Aragão 254

Afonso VIII, rei de Castela 275

Afonso-Jordano, Conde de Toulouse 126, 237-9, 241, 257

África 19, 28

Agde, condado, bispo 159, 237

Agen, diocese 233

Agenais 263-4

Agostinho, santo, bispo de Hipona 12, 15-38, 58-9, 61, 64, 73, 102, 109, 118, 122, 130, 135, 157, 170, 182-5, 187-8, 190-1, 194, 199-200

Aimerico, chanceler apostólico 157

Aire-sur-l'Adour 269, 274

Alano de Lille 105, 130, 137-8, 141-3, 148, 156, 159, 169, 183-4, 194, 198, 200, 216, 243

Alberico, bispo de Óstia, legado 238

Alberico de Trois-Fontaines 232, 261

Alberico de Monte Cassino 104

Albi, diocese, bispo 229, 231-4, 237, 239-41, 248-50, 252-3, 255, 258-60, 267

Albigeois, região 233-5, 238-9, 241, 242, 248-9, 251-3, 259-60, 263, 265, 267, 280

Alexandre II, papa 97

Alexandre III, papa 136, 209-10, 212-4, 216-9, 226, 240

Alexandria 51-3, 55

Algério de Liège 80, 111

Alta-Lorena 76

Arnaldo Amauri, abade de Cister 73, 260

Amauri, rei de Jerusalém 123-4
Amauri de Montfort 232
Ambrósio, santo 34, 66, 188
An-Nadim 19
André de Fleury 76, 224
André de Strumi 63
Anselmo de Besate 102
Anselmo, arcebispo de Canterbury 104, 113, 155
Anselmo de Laon 132, 134
Antibes, bispo de 144
Antônio de Pádua 144, 153
Apelo 95
Apolinário 61
Aquitânia 76, 127, 237-8, 240, 242, 254, 263, 282
Aragão 237, 242, 247, 249-50, 254-5, 259-60
Archenfredo 227
Ardiso, bispo de Plaisance 174
Ardorel, abade, abadia 241, 253
Ário 96
Aristóteles 45, 101, 105
Arles, arcebispo 57, 90, 92, 126, 144
Arnaldo de Brescia 8-9, 202
Arras 9, 12, 69-77, 79-81, 83-7, passim, 110, 164-6, 168, 171, 174, 177, 180, 184, 186, 192-3, 264, 280
Arsio, abade de Saint-Sever 273
Ásia Menor 41
Aton, bispo de Troyes 92
Auch, arcebispo, província 269-70, 272
Auvérnia 207
Auxerre, abadia Saint-Marien de 232
Avignon 64, 141, 144, 159-60

Bagnols 144
Bahrâm, rei da Pérsia 18
Bálcãs 230
Balduíno de Thérouanne 76
Baleares 16
Bamberg 103
Barcelona, conde(s) 237, 240, 255
Baixo-Quercy 237
Baixo-Rhône 13
Basílides 42, 44-5
Beaucaire 232
Bec, abadia 263
Bento de Peterborough 137, 247
Berengário de Tours 80, 88, 93, 111, 118
Berengário, arcebispo de Narbona 257
Bernardo, abade de Saint-Victor de Marselha 60-1, 65-6
Bernardo de Comminges 255
Bernardo de Fontcaude 130, 143, 153, 168, 175, 178-9, 180, 182-3, 190, 196-8, 200, 257
Bernardo de Montaut, arcebispo de Auch 275
Bernardo de Simorre 255
Bernardo Gaucelin ou Gaucelmo, arcebispo de Narbona 168, 257
Bernardo Gui 233
Bernardo, o Filósofo 86
Bernardo Prim 63
Bernardo Raimundo 248, 250
Bernardo, São, abade de Claraval 8, 73, 93-6, 105, 115, 126-7, 136, 138-9, 157, 174, 206, 211, 217, 236-9, 242-4, 251-2, 259
Bernardo Ydros 207, 225
Bertrand de Villemur 256
Béziers, condado, diocese, bispo 140, 152, 156, 159, 231, 233-4, 237, 257
Biterrois 142, 234
Boécio 63
Bollène 144
Bolonha 86, 161, 194
Bonacurso, antigo herege de Milão 9, 167, 198, 264
Bonizon de Sutri 66
Bordeaux 127, 157, 275, 282
Borgonha 76, 210
Buchardo de Marly 258
Bucy 177
Bugey 212
Burchardo de Worms 79, 87

Cadouin, congregação de 238, 253
Cahors, diocese 233
Calisto, 44
Cambrai, bispo, *ver* Gerardo 10, 71-2, 74-5, 77-87, 164-5, 172, 177, 280, 283
Candeil, abadia 241, 253
Canterbury 104, 113, 137, 155, 219, 247, 264, 273
Carcassès 250
Carcassone, diocese, bispo, região 229, 231-4, 237, 253, 255, 257, 259
Carladès 237
Carpentras 144
Carpocrácio 44
Cartago 20, 22-3, 38
Cassiano, santo 58
Castres 241, 248, 252-3, 259
Catalunha 58, 126, 140-1, 237, 260
Cendras, abade de 241
Cerdão 44
Cerinto 44-5, 95
Cesário de Heisterbach 253, 256
Chalons-sur-Marne 71-2
Chambéry 136
Champagne 76, 172
Chartres, bispo 238
Cícero 101, 120
Cipriano, santo 27, 37, 137
Ciro 114
Cister, abadia, capítulo 9, 14, 73-4, 84, 137, 213, 217, 227, 236, 239, 243, 245, 247, 249, 251, 253, 256, 260, 264
Claraval, abadia 73, 93, 136, 166, 217, 227, 236, 244, 247-8, 251, 256
Claude Bellievre 225
Clemente de Alexandria 51, 55
Cluny, abadia 58
Colônia 14, 93, 168,174, 176, 193
Condado Venaissin 8, 144
Conques 177, 180, 195
Conrado de Porto 262
Consêncio 16-7, 35
Constância, esposa de Raimundo V 240-1
Constantina 18
Corinto 40
Couserans 270, 273-4, 281

Dax, viscondes 273

Delfinado 222
Die, bispo 57, 90, 92
Domingos, São 153, 257
Dreux de Beauvoir, arquidiácono de Lyon 212-4, 226
Durand de Huesca 13, 63, 125, 139-42, 152, 156, 158, 169, 175, 191, 193, 196-7, 204-5

Egberto de Liège 76
Egberto de Schönau 168, 175, 178, 180, 182, 185, 188, 193, 196-200, 234, 243-5, 261
Egito 19, 51
Elisabete, santa 197
Elne 140
Embrun, arcebispo 57, 62, 66, 90, 92
Epifânio de Salamina, bispo de Chipre 15, 43, 46, 49-50, 54
Ermengardo, abade de Saint-Gilles 141
Ermengardo 125, 140-3, 145-6, 151-2, 169, 183, 185, 191, 194, 198, 224
Estêvão, abade de Cluny 226
Estêvão de Anse 207, 225
Estêvão de Blois, rei da Inglaterra 240
Estêvão de Bourbon 177, 207-8, 215, 256
Estêvão Langton, arcebispo de Canterbury 219, 273
Eudes da Estrela 13
Eudes de Sully, bispo de Paris 266
Eugênio III, papa 94, 236, 240
Êutico 59, 63-4, 66
Everardo de Béthune 142-3, 147
Evervino de Steinfeld 93-4, 174

Fausto de Milevo 16-9, 22-36, 109
Fayoum 19
Felipa, filha de Guilherme de Toulouse 237
Felipe Augusto 267, 273
Felix, maniqueu 21
Félix, papa 100
Filão de Alexandria 51-2
Flandres, condado 71, 74, 83
Flandres, conde de 71, 75
Foix 229
Fontcaude, abadia 156
Fontevraud 208
Fontfroide 141, 238, 241, 257
Fossanova, abadia 206, 217, 251
Foulque, bispo de Toulouse 257
Francisco de Assis, São 202
Frederico I Barbarruiva, imperador 210, 212, 240
Frederico II, imperador 125

Gap, bispo 57, 90, 92
Gasconha 12, 90, 240, 249, 269-70, 272-3, 281
Gautier de Saint-Victor 73
Gautier Map 205-6, 209-10, 216, 224
Gauzlino, abade de Fleury, arcebispo de Bourges 67, 224
Gelásio 23
Genádio de Marselha 65, 67, 166
Geraldo de Sales 238
Gerardo de Csanad 76
Gerardo de Monteforte, herege 75
Gerardo de Salzburgo 100

Gerardo, bispo de Cambrai 72, 75, 77-80, 82-4, 86-7, 164-5, 177, 280, 283
Gerberto de Aurillac 67, 78, 224
Gérone 255
Gerstungen 100
Gervásio de Canterbury 137, 247, 264
Gervásio de Tilbury 232, 261-2
Gévaudan 237, 250, 255
Gilberto de la Porrée 63, 105, 141, 251
Godofredo Babion, arcebispo de Bordeaux 135, 145, 157
Godofredo de Auxerre 174, 209, 217-8, 223-5, 227, 239, 250-2, 258, 264, 280
Godofredo de Vigeois ou de Breuil 250, 266
Gondulfo, herege 75-6
Graciano 67, 105, 174, 183, 193, 196, 204
Grandselve, abadia 238, 260
Gregório Magno, são, papa 58, 60, 62, 66, 80-3, 100, 102-3, 135, 160, 165-6, 182, 193, 211
Gregório VII, papa 58, 60, 62, 66, 100, 102-3, 125, 211
Gregório IX, papa 125
Grenoble 280
Guarino de Bourges 247
Guiberto de Nogent 177, 197
Guichardo de Pontigny, bispo de Lyon 167, 206, 208-10, 212-21, 226-7, 251, 280, 282
Guido de Lévis 258
Guido de Montfort 258
Guido de Osnabrück 103
Guido de Vaux-de-Cernay 258, 267
Guido, monge cisterciense 245
Guifredo, preboste de Psalmodi 64
Guigues II, Conde de Forez 211
Guilherme, arcebispo de Bourges 232
Guilherme, arcebispo de Tiro 124, 155
Guilherme, herege 232
Guilherme, monge 123, 126-7, 129-34, 136, 138, 151, 158, 168, 175, 179, 193, 197, 264, 280
Guilherme VIII, senhor de Montpellier 159, 254-5, 260
Guilherme IX da Aquitânia 237-8, 282
Guilherme de Saint-Thierry 158
Guilherme de Conches 105
Guilherme de Montpellier, *ver* Guilherme VIII, senhor de Montpellier
Guilherme de Nangis 232
Guilherme de Puylaurens 140, 158, 233, 239, 254, 256
Guilherme Peire, bispo de Albi 267
Guilherme Sanches 270
Guitmundo 111

Haimon de Auxerre 135, 147, 161
Hautecombe, abadia 136, 206, 209, 217-8, 251, 264, 280
Hebrom 164
Helgaldo de Fleury 76
Helinando de Froidmon 256
Henrique de Albano, *ver* Henrique de Marcy
Henrique de Marcy, cardeal de Albano 73, 136-7, 166, 206, 209, 217-8,

220, 227, 244, 247-8, 250-2, 256, 264-5, 280
Henrique II, imperador 75, 84, 137, 205, 240-2, 247
Henrique II Plantageneta 219, 240, 247
Henrique III, imperador 102
Henrique IV, imperador 60, 100, 103
Henrique, herege 8, 12, 106-7, 126, 129-30, 136, 138-9, 168, 173, 175-6, 187, 236, 239, 280
Heráclito 45
Heráclio de Montboissier, arcebispo de Lyon 210, 212
Heribaldo de Auxerre 80
Heriberto 7, 70, 85, 172
Herigero de Lobbes 79
Hermano Contract 76
Heródoto 114
Hervé de Bourgdieu 263
Hildeberto de Lavardin 126
Hildebrando, arquidiácono, *ver* Gregório VII
Hipólito de Roma 43-4, 46
Hirsau, abadia 60, 66
Honorato, bispo de Marselha 64
Honório III, papa 125
Horácio 113
Hugo Capeto, rei da França 78
Hugo de Die 211
Hugo de Fleury 101
Hugo de Semur, abade de Cluny 60, 97
Huguccio 216

Igny, abadia 206
Inácio de Antioquia 41
Inglaterra, reis 122, 137, 219, 227, 237, 240-1, 245, 247-8, 253-4, 259, 267, 273, 281
Inocêncio III, papa 140-1, 152, 159, 224, 231-2, 245, 251, 254-5, 257, 260, 267, 273, 275, 281
Irineu de Lyon 40, 43-51, 53-4, 73, 117-8
Isarne, abade de Saint-Victor de Marselha 58-65
Isidoro de Sevilha 81-2
Itália 19, 34, 75, 124, 153, 169, 208, 240, 251, 259
Ivo de Chartres 135
Ivo de Narbona 137
Ivois 75

Jerônimo, são 130, 135, 146, 165, 188, 227
Jerusalém 113, 123-4, 175, 253
Jezabel 206
João, rei da Inglaterra 273, 281
João Batista 148-9
João Bellesmains, bispo de Poitiers, arcebispo de Lyon 209-10, 219-20, 225, 247, 251
João Crisóstomo 135, 157
João Damasceno 155
João de Fleury 76
João de Lodi 135
João de Saint-Prisque 257
João Gualberto 62
José de Arimateia 175
Jotsaldo de Cluny 118
Jourcey 208

Judas Macabeu 179, 182
Juliano de Eclano 29
Jumièges, abadia 86, 118
Justino 41-4

Lamberto de Hersfeld 102
Lamberto li Beges 173, 195
Landolfo Cotta 62
Landolfo Seniore 75, 76
Lanfranco 88, 111
Languedoc 63, 67, 155, 158, 160, 203, 217-8, 222, 236-7, 249, 254, 257, 262-3, 265, 267, 272, 280, 282-3
Laon 13, 132, 134, 207-9
Lauragais 240
Lausane 89, 127, 158, 202, 227, 237
Lavaur 250
Leão I, papa 58-9
Leão IX, papa 58
Leonor da Aquitânia 237, 240
Lescar 273
Lescure 250, 255
Leutardo 172
Liège 14, 76, 80, 173, 192
Limoges Saint-Martial de 250
Limousin 248, 250
Lisieux 76
Lodève, bispo 241
Lombardia 76, 225
Lombers 14, 137, 240-3, 252, 255, 259
Lúcio III, papa 209, 220
Luís VII, rei da França 212, 226, 237, 240, 242, 247
Luís VIII, rei da França 232, 262
Lyon 12, 40, 43, 47, 117-8, 144, 146, 159, 167, 174, 193, 201, 227, 251, 261, 275, 280, 282

Mâcon, bispo 97
Macróbio 29, 37
Madaura 20
Magnésia 41
Maguelone 240, 257
Manegoldo de Lautenbach 99, 102, 120
Mani 18-9, 21, 25, 95
Mans (Le) 122, 126-7, 138-9, 173, 176, 197
Marcião 42, 44
Marco, o Mago 44
Maria de Montpellier 254-5
Marselha, abadia Saint-Victor de 12, 57, 60, 253
Martinho, bispo de Aire 272
Martinho de Troppau 232
Mateus Paris 137, 232
Matilda de Canossa 102
Maurício de Sully, bispo de Paris 81
Melgueil 237, 255
Menandro 42, 44
Midi 70, 124-5, 135, 137, 139, 143-4, 231, 233, 236-7, 243, 246-7, 249-59
Midi tolosano 229, 234
Mila 18
Milão 34, 62, 67, 116, 167, 191
Milevo *ver* Mila
Millau, viscondado 237, 250, 255
Moneta de Cremona 194

Mônica, mãe de Agostinho 20
Montano 95
Montauban 237
Mont-Saint-Michel, abadia 263
Montélimar 144
Monteux 144
Montpellier 141, 158-9, 200, 213, 254-5, 260
Montségur 254

Nag Hammadi 44, 50, 54-5
Narbona, arcebispo, província, visconde 137, 154, 156, 168, 219, 227, 233, 237, 239, 241, 249, 256-7, 260
Narbonnaise 140
Navarro, bispo de Couserans 270, 273-4, 281
Nestório 59, 63-4
Nicodemos 175
Nicolau II, papa 134
Nîmes, condado, diocese, bispo, visconde 237, 241, 249
Noeto 45
Novaciano 95
Novempopulana, província 90

Odilon, abade de Cluny 59
Odon de Óstia 100
Odoranno de Sens 76
Orange 144
Orígenes 44, 51
Orléans 198, 224, 282
Oto III, imperador 75
Oto IV, imperador 232
Palestina 238
Pamiers 140
Paris, arquidiácono, bispo 81, 231, 267
Pascásio Radberto 83, 118, 134
Pascoal II, papa 270
Paulino de Nola 188
Paulo, apóstolo 21, 25, 27-8, 31, 40-1, 101, 106, 108-9, 179
Paulo, monge de Saint-Père de Chartres 76, 198
Pedro Alfonsi 106, 148
Pedro Damiano 92, 97, 102-3, 135, 157
Pedro de Blois 137, 157
Pedro de Bruis 12, 57, 89-91, 106-7, 113, 126, 133, 192, 236-7
Pedro de Castelnau 141, 257, 267, 273-4
Pedro de Nemours 267
Pedro de Pávia 137, 247, 249
Pedro de Poitiers 120
Pedro de São Crisógono 217, 247, 265
Pedro de Vaux-de-Cernay 140, 146-7, 231, 242, 254, 256
Pedro, bispo de Tarentaise 136
Pedro II, rei de Aragão 254-5, 260
Pedro, o Cantor 146, 156, 215
Pedro, o Devorador 145, 160
Pedro, o Venerável, abade de Cluny 8, 12, 57, 59, 61, 63, 66, 73, 89-93, 95-8, 101, 104, 106-16, 120, 124, 126-7, 133-4, 139, 168, 176-7, 179, 182-5, 187, 192, 197-200, 210, 236, 238, 281
Pedro Lombardo 80, 145, 152, 191
Pedro Maurand 248

Périgord 7, 76, 250, 280
Périgueux 172
Pérsia 18-9
Pitágoras 45
Plaisance, bispo 146, 161, 174, 196
Plantageneta(s) 137, 219, 237, 240, 247, 250, 263, 269
Platão 45, 52
Poblet, abadia 260
Poggio 120
Poitiers, Saint-Hilaire, *ver* João Belles-mains
Pons de Arsac ou de Assas, arcebispo de Narbona 227, 241, 256
Pons, bispo de Marselha 64
Pontigny 212-3, 227, 251
Portes, cartuxo 212
Prebostino de Cremona 148
Provença 12, 57, 60, 62-3, 90, 107, 141, 153, 204, 208, 231, 233, 236-7, 240
Pseudo-Beda 157
Pseudo-Gelásio 36
Pseudo-Isidoro 100
Ptolomeu, valentiniano 44, 50
Puy 174, 250, 282

Rabano Mauro 80, 82, 182, 199
Raimbaldo, arcebispo de Arles 64
Raimundo de Baimiac 248, 250
Raimundo IV, Conde de Toulouse 237
Raimundo V, Conde de Toulouse 14, 137, 240-2, 245-9, 253
Raimundo VI, Conde de Toulouse 231, 233, 254-5, 260
Raimundo VII, Conde de Toulouse 232
Rainaldo de Dassel 226
Raniero de Ponza 245, 257
Raniero Sacconi 194
Ramihrdo de Cambrai 172
Ratramno de Corbie 83
Raul Ardent 264
Raul de Fontfroide, monge 141
Raul Glaber 76, 172, 195
Razès 233, 250
Reginaldo Fitzjocelin, bispo de Bath 247-8
Reims, província 59, 63, 65, 74-5, 77-9, 94, 125, 132, 140-3, 145-7, 149, 151-6, 169, 177, 183, 185, 194, 196, 198, 200, 224, 240
Remígio de Auxerre 161
Renânia 243, 259, 261
Ricardo, abade de Saint-Victor de Marselha 61
Ricardo Coração de Leão, rei da Inglaterra 254
Ricardo de Saint-Vanne 75
Roberto de Auxerre 256
Roberto de Courçon 137
Roberto de Torigny 226
Roberto Grosseteste 85
Roberto, o Piedoso 75
Roberto Mauvoisin 258
Rodez, diocese 142, 233
Rogério de Hoveden 137, 241, 248, 266
Rogério I, bispo de Chalons 71-2
Rolando 115

Roma 22, 34, 44, 66, 102, 126, 153, 205, 208-9, 216, 218, 255-7
Romans, abadia 66
Rouergue 250
Roussillon 140

Sabélio 95
Saint-Basles, sínodo de 75, 78
Saint-Galmier 208
Saint-Gilles 91, 141-2, 236-7
Saint-Guilhem-du-Désert, abade 241
Saint-Pons, abade 241
Saint-Sever 269-70, 272-5, passim
Saint-Vaast 74, 79
Sainte-Marie de Clermont 250
Salvo Burci 153, 161
Sardenha 58
Satornil, Saturnino 42, 44
Savoia, condado 136, 251
Séguin, arcebispo de Sens 78
Sêneca 109
Sens 76, 78, 86
Septimânia 90
Sharastani 19
Sicardo, Visconde de Lautrec 241
Sigeberto de Gembloux 99, 103, 119, 195
Simão de Montfort 231, 234, 241, 251, 258, 260
Simão de Néauphle 258
Simão, o Mago 44-6
Soissons 177
Steinfeld 93-4, 174
Suávio, abade de Saint-Sever 270
Taciano 148-9
Tagaste Soukh Ahras 20
Tanquelmo, herege 172, 176
Tarragonaise 16
Tertuliano 118
Tiago de Capellis 148
Tiago de Vitry 231
Tiatira 206
Tiro 123
Tomás Becket 213, 219, 227, 242
Tomás de Aquino 80
Tomás de Cantimpré 261
Toulousain 234-5, 241, 260, 262-3
Toulouse, conde(s), condado, bispo, preboste, província 93, 126, 136-8,140, 142, 229, 231-4, 236-42, 246-50, 252-60, 262-3, 275, 280, 282
Tours 8, 80, 93, 111, 118, 234, 240-1, 244
Trencavel, visconde de Béziers, Carcassonne, Albi; Raimundo, Rogério II, Raimundo-Rogério 231, 234, 237-42, 246, 248-50, 253-5, 258-60, 262-3
Trófimo 114
Turenne, visconde 248, 250
Turíngia 100

Ugo Speroni 194
Urbano II, papa 100
Urbano V, papa 59, 63, 65
Urgel, bispo 75
Utrecht 176

Vacarius 194
Valdo 63, 125, 130, 134, 141, 144, 146-7, 158, 161, 164, 166-8, 171, 175, 201-11, 214-21, 223-5, 227, passim, 251, 279-80, 282
Valence, bispo de, Saint-Rulf 141, 144
Valentim 42, 45, 51-3, 55
Valombrosa, abadia 62
Valréas 144
Vaurais 238, 240, 259
Venécia 76
Verfeil 239
Verona, decretal 9
Vertus 76, 172
Vigilâncio 59
Virgílio 29
Vítor II, papa 66
Vítor IV, antipapa 212
Viviano, abade de Hautecombe 136
Viviers, bispo 257
Volusiano 59
Wasconia, *ver* Gasconha
Wenrich, escolástico de Trêves 99
Yzeron 212

ÍNDICE DE FONTES POLÊMICAS

Adversus Arnaldistas 72, 146, 160

Adversus hereticos qui Passagii, 13, 72, 160

Adversus hereticos qui Catari, 13, 72

Antigraphum Petri, Lamberto "li Beges", 195

Antiheresis, Everardo de Béthune, 142, 146

Atas do sínodo de Arras, 9, 72, 76-7, 80, 84-5, passim, 164-6, 168, 174, 177, 180, 184, 186, 192-3, 280

Contra Faustum, Agostinho, 15-9, 22-5, 27, 29-30, 34-8, 118

Contra haereticos, Irineu de Lyon, 183

Contra Henricum (ms Nice), 8, 123, 125-6, 128-9, 131-5, passim, 145, 147, 153-5, 158, 179, 187, 193, 264

Contra hereticos (ms Reims), 123, 132, 139, 149

Contra hereticos (ms Troyes), 123, 132, 143-4, 148, 159

Contra Manicheos, 118, 125, 140, 147, 158

Contra Mendacium, 16-8, 35

Contra Patarenos, Georgius, 148

Contra Petrobrusianos, Pedro, o Venerável, 57, 59, 63, 89, 91, 93, 98, 102, 106, 108, 110, 112, 114-6, passim, 122, 124-6, 132, 176, 180, 187, 198-200

Contra Valdenses/Waldenses, Bernardo de Fontcaude, 143, 153, 156, 160, 190, 193, 197-200

De erroribus Catharorum, Tiago de Capellis 148

De erroribus Valdensium (ms Troyes), 148, 160, 218

De fide catholica, Alain de Lille, 130, 137-8, 142-3, 148, 156, 159, 194, 198, 200, 254

De nugis curialum, Gautier Map, 206, 224

Epistolae,

Agostinho a Volusiano, 59

Bernardo de Claraval ao conde de Toulouse, 127, 236

Consêncio a Agostinho, 16

Evervino de Steinfeld a Bernardo de Claraval, 244

Godofredo de Auxerre aos monges de Claraval, 217-8, 239, 250-1

Henrique de Marcy, 244, 247

Pedro Damiano às mulheres de padres, 102-3

Raimundo V ao capítulo de Cister, 14, 245-6

Ptolomeu (Valentiniano) à Flora, 50

"Estatutos da Igreja de Lyon", 167, 220

"Exegese da Alma" (texto gnóstico), 50

Gesta episcoporum, Cambrai, 75-6, 85-7, Le Mans, 173, 176

Hystoria Albigensis, Pedro de Vaux-de-Cernay, 140, 146, 261

Liber Antiheresis (ms Madri 1114), 125, 140-1, 146-7, 152, 158, 183, 192, 194, 204

Liber Antiheresis (ms Paris BN 13446), 141, 147, 169, 192

Manifestatio, Bonacurso, 9, 167, 198, 264

<*Manifestatio*> (ms Reims), 139-40, 169, 177

ms Bruxelas Bibl. Roy. 3961-63: 139, 142, 155-6, 194

ms Dijon Bibl. Mun. 582: 13, 72

ms Madri Bibl. Nat. 1114: 158, 218

ms Madri Bibl. Nat. 6911: 145, 150, 155-6, 160, 178, 194, 198

ms Nice Bibl. Mun. 3: 128, 154-7, 161, 196-7

ms Paris Bibl. Nat. lat. 689: 158

ms Paris Bibl. Nat. lat. 1344: 153

ms Paris Bibl. Nat. lat. 3371: 128, 154-7, 177, 197

ms Paris Bibl. Nat. lat. 5672: 57, 59

ms Praga Bibl. Capit. 527: 158

ms Reims Bibl. Mun. 412: 65

ms Reims Bibl. Mun. 495: 132, 145, 149, 152, 155-6, 161, 194, 196, 198

ms Sevilha Bibl. Colomb. 7.6.6: 155, 158

ms Troyes Bibl. Mun. 1068: 148, 155, 160, 198

ms Vat. Bibl. Reg. lat. 139: 65

ms Vat. Bibl. lat. 55: 64

Opusculum, anônimo (ms Madri), 136-7, 139, 145-7, 150-3, 155, 160, 177, 183

Opusculum, Ermengardo (ms Bruxelas), 139-40, 142-3, 145-6, 151-2, 169, 183, 185, 191, 194, 198, 224

Panarion, Epifânio de Salamina, bispo de Chipre, 15, 43, 46-7

Refutatio, Hipólito, 44-5

Sentencia, Pedro Lombardo, 80

Sermo 66, Bernardo de Claraval, 93-5

Sermones contra catharos, Egberto de Schönau, 193

Statuta Ecclesiae Antiqua, 67, 76, 166, 204, 224

Summa contra hereticos (ms Paris lat 3371), 128, 136-7, passim, 154-5

Summa contra hereticos, Prebostino de Cremona, 148

Super Apocalypsim, Godofredo de Auxerre, 206, 223-4, 227

Tractatus adversus errores Eutychetis, 64

Tractatus de diversis materiis predicabilibus, Estêvão de Bourbon, 207

Tractatus de regia potestate, Hugo de Fleury, 101, 120

ÍNDICE REMISSIVO

Índice de temas

Agennenses 263
Albigeísmo 12
Albigenses 154, 177, 229-34, 239, 251, 260-2, 265-7
Alimento, alimentar, *cibus* 20, 31-3, 43, 73, 208
Antigo Testamento 19-21, 24, 26, 28, 30-1, 49-50, 53, 81, 106, 109-10, 112, 124, 151
Antidicomarianita 46
Apocalipse, apocalíptico 114, 147, 161, 206
Apolinarista 61
Ariano(s), *ariana, arriani* 46, 96, 143, 257, 282
Arnaldistas 9, 72, 146, 160, 264

Barbeliotas 44
Basilidianos 42
Batismo 90, 108, 112, 114, 132-3, 139, 145, 169, 173, 178-80, 188-90, 198, 245, 271, 279
Beguino 173
Bíblia 19, 21-2, 25, 27, 29, 34, 41, 50, 71, 81-2, 84, 199
Bonshomens 283
Bugre 7, 13

Cartuxa 211
Casamento 31, 33-4, 81, 132, 136-8, 151-2, 169, 178-80, 235, 254-5, 279
Cátaros, catarismo, anticátaro 7, 9, 125, 168, 180, 184, 193-4, 203, 229, 233-4, 244, 249, 261, 278
Cemitério 164-6, 170-3, 177, 197, 271
Cister, cisterciense 9, 12, 14, 73-4, 84, 136-7, 140, 157, 159, 206, 211, 213-4, 216-7, 227, 236, 238-9, 241-7, 249-51, 253, 255-60, 264, 280
Cluny, cluniacense 8, 10, 58-61, 89-92, 95, 97, 100-1, 106-7, 109-11, 113-4, 120, 136, 168, 176, 180, 192, 197, 226, 236, 242, 253, 270

Coliridianos 46
Concílios, sínodos, Calcedônia 15, Elvira 96, Latrão II 236, Latrão III 205, 207, 209, 216-7, 249, Latrão IV 81, Niceia 96, 200, Pisa 126, Puy 174, Reims 59, 63, 94, 240, Saint-Basles 75, 78, Sárdica 100, Soissons 105, Toulouse 282, Tours 8, 234, 240-1, 244
Confissão 9-10, 144
Corão 106, 113
Criação 10, 21-2, 52-3, 153, 204, 245, 282
Cruz, crucifixo 90, 108, 113-4, 172, 231

Defuntos, *ver* mortos
Divórcio 50, 138, 166
Dízimo 172-4, 176, 235, 283
Dominicanos, *ver* frades pregadores
Donatista, antidonatista 38, 204
Dualismo, dualista, antidualismo 9, 17, 19, 30, 139-40, 143, 146-7, 151, 245, 260

Ebionitas 44
Encapuzados (Capuciati) de Puy 225
Esmolas, *elemosina* 90, 135, 167-72, 174-6, 186-8, 194, 208, 214, 221-2
Eucaristia, cena, sacramento do corpo e do sangue 80, 82, 87, 108, 110-3, 122, 133, 169-70, 178, 180, 187, 245
Evangelho, evangélico, evangelismo 20, 23-6, 28-9, 50-2, 70, 76, 82, 84, 100, 109, 115, 124, 127, 131, 133, 137, 175, 182, 188, 192, 202, 204, 207-8, 218, 230, 236, 242-4, 255-6, 283

Frades Menores 85
Frades Pregadores 84, 215
Franciscanos, *ver* Frades Menores

Gênesis 19-20, 35, 46, 52, 164-5, 186, 192
Gnose, gnóstico(s) 12, 19, 21, 39-40, 43-4, 47-54, passim
Gregoriano, reforma gregoriana 60-2, 98-100, 102-3, 119, 131, 173, 211, 236, 242-3, 259, 281

Henriquicianos 93, 99, 217
Homicídio, *occisio* 140, 144, 152, 271

Igreja (edifício) 78, 80, 87, 172, 177, 180, 230
Islã 89, 124

Jesuítas 135, 142
Judaísmo, judaizante, antijudeu 9, 15, 20, 41, 46, 89
Juramento, *iuramentum* 32, 78, 137, 140, 146, 148-9, 152, 218, 227, 249, 272

Literacy 9, 91
Lyonnais, *ver* Pobres de Lyon

Maniqueísmo, maniqueu 16-23, 25-6, 28-36, 109, 245, 281
Marcionismo, *marcionitas* 42-3, 50
Messalianos 46
Missão 73, 130, 133, 136-7, 141, 152-3, 217, 219, 232, 236-7, 239, 247-52, 254, 257, 279-80, 282
Mortos, defuntos 10, 25, 94-5, 108, 110-1, 121, 124, 128, 132, 134, 163-91, 193-4, passim, 197, 214, 221, 235, 279, 283
Muçulmanos, *ver* Sarracenos

Neoplatonismo 34
Nicolaítas 44
Novo Testamento 19, 21, 23, 26-31, 36, 40-1, 49, 51, 53, 81-2, 87, 106, 109, 130, 161, 182, 185

Obediência 78, 130, 133, 152-3, 168, 173, 175
Ofitas 44

Padre, *sacerdos* 61, 67, 83, 90, 99, 102-4, 108, 112-3, 131-2, 138, 164-6, 173, 175-6, 197, 217, 232, 234
Paganismo, pagãos 15, 20, 22, 29, 34, 109, 113-5
Passagianos, passaginos, *passagini* 9, 194, 264
Patarino (s) 63, 67, 249
Pelagianos, pelagianismo 59, 83
Penitência 72, 74, 82, 131, 133, 165, 168-9, 176, 184, 186, 189, 235, 245, 248, 279
Petrobrusianos 57, 59, 63, 89, 91, 93, 95, 98-9, 102, 106, 108-10, 112-6, 124-6, 132, passim, 168, 176, 180, 187, 191, 198-200, 236
Platônicos 41, 52-3
Pobres Católicos 140-1, 158, 205
Pobres de Lyon, *Lyonnais* 146, 156, 174, 209
Pobreza, pobres 167, 175, 197, 201, 204, 207-9, 211, 221-3, 271
Porretanos 143
Pregação, pregador 21, 25, 49, 62, 107, 127, 138, 146-7, 153, 156, 158, 173, 201, 206-7, 209-10, 215-6, 218-20, 223, 227, 231-2, 235-6, 257
Premonstratense(s) 93, 156, 207, 225, 232, 242-4, 256
Priscilianista(s) 16-7, 35
Publicano(s) 249, 266
Purgatório 167-8, 180, 184-5, 187, 189-90, 198, 200

Raposa(s) 48-9, 93-4, 217, 244-5, 248
Retórica, retórico 18, 22, 30, 34-5, 71, 83, 92-4, 99, 101-5, 115, 130, 252

Sabeliano(s) 105
Sacramento 80, 82-3, 132-4, 139, 148-50, 154, 166, 169, 204, 235, 245, 264, 274, 282
Saint-Ruf, ordem de 141, 144, 226
Santo, santidade 12, 17, 33, 58-9, 61-2, 64, 72-3, 81, 84-5, 97-8, 101, 110, 114, 123-4, 132, 144, 164, 167, 169-70, 172, 180-1, 187, 191, 198, 208, 213, 221, 225, 235, 239
Sarracenos, muçulmanos 104, 113, 115-6, 133, 184, 243
Saturnilianos 42
Sexo, sexual, sexualidade 20, 33-4, 94, 178, 250
Simonia 62, 104, 138, 282

Talmude 106, 113
Transubstanciação 111
Trindade 15, 62-3, 105, 159, 282

Valdeísmo 12, 63, 125-6, 136, 152, 175, 201-3, 209, 220, 222
Valdense 8, 126, 130, 143-4, 146-7, 153-4, 156, 160, 164, 168, 175, 177, 180, 184, 194, 201, 204-5, 207, 209-10, 216-20, 222-4, 227, passim, 254, 257, 278-9
Valentiniano(s) 42, 44, 49-50, 52-3